

O ISLÃO NA CONJUNTURA POLÍTICA INTERNACIONAL

Tese apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau de Doutor na área de Ciência Política, realizada sob a orientação científica da Professora Doutora Cristina Montalvão Marques Sarmento e co-orientação do Professor Doutor José Esteves Pereira

ÍNDICE

AGRADECIMENTOS	4
INTRODUÇÃO.....	6
PARTE I.....	16
A PRESENÇA MUÇULMANA NO MUNDO	16
CAPÍTULO I: O LEGADO HISTÓRICO MUÇULMANO.....	17
1.1. A HERANÇA HISTÓRICO-CULTURAL	17
1.2. ISLAMIZAÇÃO PORTUGUESA	24
1.3. ORGANIZAÇÃO DO PODER	27
1.4. A INFLUÊNCIA DA SOCIEDADE MUÇULMANA.....	31
CAPÍTULO II: A LEI ISLÂMICA (<i>SHARIA</i>)	37
2.1. O PARADIGMA DOGMÁTICO.....	37
2.2. PANORAMA NACIONAL	44
2.3. LAICIZAÇÃO E CONSTITUIÇÃO	46
2.4. A IDEOLOGIA E O ISLÃO	51
2.5. DIREITO ISLÂMICO - DIREITO NACIONAL	64
PARTE II.....	79
A COMUNIDADE ISLÂMICA PERANTE O PROCLAMADO “ESTADO ISLÂMICO” (<i>DAESH</i>).....	79
CAPÍTULO I: O <i>DAESH</i> : A DESMISTIFICAÇÃO DE UMA CONCEPÇÃO LUDIBRIADA	80
1.1. A COMUNIDADE ISLÂMICA E O PROCLAMADO ESTADO ISLÂMICO	80
1.2. GIGANTOMETRIA EM TORNO DE UM VAZIO.....	83
1.3. A INFLUÊNCIA DA GLOBALIZAÇÃO NO TERRORISMO E NA ECONOMIA MUNDIAL.....	87
1.4. A DESFRAGMENTAÇÃO DA SOCIEDADE.....	89
CAPÍTULO II: A POLÍTICA E O TERROR	92
2.1. A INSUFICIÊNCIA E POLÍTICAS CRIMINAIS PERANTE O FENÓMENO TERRORISTA	92
2.2. A RELAÇÃO POLÍTICA ENTRE OS ESTADOS MAIS RICOS E OS MAIS POBRES.....	99
2.3. RUTURA CULTURAL NOS ESTADOS DEMOCRÁTICOS E A VIOLAÇÃO DE DIREITOS FUNDAMENTAIS	99
2.4. OS DOMÍNIOS INVISÍVEIS	113
2.5. NOVAS ESTRATÉGIAS PARA PREVENÇÃO DO TERRORISMO	121
PARTE III	124
RELAÇÕES POLÍTICO-CULTURAIS E POLÍTICAS DE ESTADO.....	124

CAPÍTULO I: A DEMOCRACIA E O ISLÃO	125
1.1. A SUSTENTABILIDADE DEMOCRÁTICA E O ISLÃO.....	125
1.2. A DETURPAÇÃO DO FUNDAMENTALISMO.....	132
1.2.1. <i>A Escola Acomodacionista</i>	132
1.2.2. <i>A Escola Confrontacionista</i>	133
1.3. A ACULTURAÇÃO DO PENSAMENTO ISLÂMICO.....	139
1.4. SOCIEDADE MUÇULMANA NO ESTADO PORTUGUÊS.....	144
CAPÍTULO II – AS POLÍTICAS DE ESTADO	147
2.1. LINHAS ESTRATÉGICAS NA POLÍTICA	147
2.2. AS POLÍTICAS PÚBLICAS E O ISLAMISMO.....	151
2.3. SOLUÇÕES PARA UM PROBLEMA POLÍTICO	154
2.4. O ISLÃO NA EUROPA	156
2.5. A ESTRUTURA DO ISLÃO POLÍTICO.....	166
CAPÍTULO III: SISTEMA FINANCEIRO ISLÂMICO.....	170
3.1. PRINCÍPIOS BÁSICOS E A SUA ORIGEM	170
3.2. ORGANIZAÇÃO DO SISTEMA ECONÓMICO	188
3.3. A INFLUÊNCIA E O LEGADO	191
3.4. A ACÇÃO NA CONJUNTURA ACTUAL	206
CONCLUSÕES	ERROR! BOOKMARK NOT DEFINED.
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	221
ANEXO I.....	234
ANEXO II	283

AGRADECIMENTOS

Este trabalho intenso representa o incessante esforço de crescimento e desenvolvimento pessoal e académico, que só se tornou possível porque uma pluralidade de outros esforços se conjugaram e apoiaram este trabalho. À minha família, amigos e todas as pessoas envolvidas em geral, o meu muito obrigado, querendo em particular agradecer:

Ao Dr. Mário João Camolas pela sua amizade e força anímica que impulsionou a realização e concretização deste projecto.

Ao Professor Doutor Severiano Teixeira, uma palavra especial de agradecimento pelo seu apoio no ponto de partida de todo o percurso, com os seus sábios e úteis conselhos durante o período de aulas no mestrado em ciência política e relações internacionais.

Ao Professor Doutor José Esteves Pereira por me ter convencido a entrar no “mundo da ciência política”.

Ao Professor e Amigo Aminudin Mohamad pelo seu apoio e disponibilidade em ajudar na concretização deste trabalho.

À Professora Zaida França, agradeço a disponibilidade, o incentivo, e o sentido crítico com que apreciou as minhas ideias.

Ao Dr. Moushin Gani pela sua amizade, incentivo e partilha de experiência.

Ao Professor Sayid Zaki Ahmed pela sua amizade, incentivo e força moral, mas sempre necessária.

Ao Amigo e Professor Doutor Jamal Al-Din pela sua amizade, apoio e incentivo nas horas difíceis, de desânimo e cansaço.

Em especial quero ainda deixar um profundo agradecimento:

À minha Mãe Amina, pelo seu amor e transmissão de valores que me obrigaram a nunca desistir de nada, por mais difíceis que as coisas, por vezes, possam parecer.

Aos meus *Irmãos “Rebeldes” Abdul Latife Rafik*, por me ajudarem a suportar os momentos mais adversos, ao longo destes últimos anos, e por serem mais que “Pais” durante toda a minha vida.

À minha “Irmã” *Élia* por toda a sua amizade e apoio moral incondicional, nesta caminhada herculiana e conjunta.

Ao *Professor Doutor Mukhtar Al Shanqitee* porque, como professor, foi o expoente máximo, abriu-me horizontes, ensinando-me principalmente a pensar. Foi fundamental a sua transmissão de conhecimentos, na criação e solidificação de saberes, para os meus pequenos sucessos.

Termino com agradecimento especial e essencial:

À *Professora Doutora Cristina Montalvão Sarmento* a quem não é possível agradecer, e, se houvesse palavras suficientes no vocabulário, não chegariam. As notas dominantes da sua orientação, a utilidade das suas recomendações e a cordialidade com que sempre me recebeu, permitiram concretizar o meu projecto. Estou-lhe eternamente grato, pela liberdade de acção imposta, que foi decisiva para que este trabalho contribuísse para o meu desenvolvimento profissional e pessoal.

INTRODUÇÃO

“Ó homens! Por certo, Nós vos criamos de um varão e de uma varoa, e vos fizemos como nações e tribos, para que vos conheçais uns aos outros. Por certo, o mais honrado de vós, perante Allah é o mais piedoso. Por certo, Allah é Omnisciente, Conhecedor”¹.

Actualmente, o momento deliberativo surge a partir da crítica dos modelos tradicionais, baseados especialmente na agregação de preferências e na negociação entre diferentes interesses, que reduzem a razão existencial a um processo de decisões colectivas a partir dos interesses individuais. Com efeito, é num contexto onde proliferam opiniões que o modo de proceder ante várias e diversificadas crenças, interesses e valores, deve ter em conta que a sociedade hodierna se caracteriza por uma pluralidade de formas de vida preferenciais. Ora, neste contexto, a perspectiva dominante tem ditado o modo de conciliação e o processo de decisão, fazendo prevalecer o interesse maioritário e a negociação pertinente para chegar ao objectivo de clarificar a visão real.

A presente investigação procurou fazer uma análise da simbiose do Islão real, especificamente, abordando as verdadeiras e reais temáticas do Islão² propriamente dito. A análise cuidada e criteriosa dos factos alheios à caracterização desta forma de estar e a procura de novas configurações alheias aos dogmas da palavra Divina (os mandamentos de Allah) e da tradição de Muhammad (O último Mensageiro de Deus) traduziu-se em algumas interpretações erradas e falsas do Islão real³.

Para tal, recorreu-se a uma análise detalhada e pormenorizada dos problemas relacionados com a comunidade islâmica bem como das preocupações por esta vividas tendo em conta que, muitas vezes, é apontada como um alvo a abater. Poder-se-á optar por vários caminhos à procura de uma verdade no sentido de desmistificar algo que os mais incrédulos possam ainda duvidar. Por isso mesmo, apraz-se fazer um estudo com um rigor criterioso de quem se revê num complexo jogo de xadrez e, ao qual quer fazer passar uma

¹ Alcorão, Sura 26, versículo: 13.

² De forma a dirimir o significado de Islão ou Islamismo, são sinónimos, porque em árabe a palavra original é Islam, que provém da palavra Salam, do verbo Salama.

³ É necessário ter em conta que a parte sobre o Direito Islâmico já foi publicada pelo próprio autor na Revista, Direito, Fundamentos & Democracia, 2008.

mensagem de rei triunfante. Os problemas emergentes actualmente trazem um magote de iniciativa que pretendem fazer com que o culpado seja o mais fraco: entenda-se, portanto, o que menos representatividade tem no seio da sociedade⁴.

Numa situação emergente num país, ou numa sociedade, importa ter em atenção aos meios de resposta, por exemplo, as atitudes de crítica à religião, porventura todas filiadas numa concepção naturalista, com os mesmos pressupostos filosóficos - não têm o mesmo efeito ou peso político num país protestante como a Inglaterra, num país muçulmano como a Arábia Saudita ou num país católico como a Itália. Daqui a importância para o analista de conhecer as questões mais gerais que preenchem o ambiente da ciência política e as respostas alternativas, sobretudo as que podem não ser consideradas científicas, ensaiadas ou possíveis⁵.

Haverá certamente várias formas de o demonstrar e, de uma forma simples, evidenciar e explorar claramente. Por isso, este estudo torna-se um percurso difícil de percorrer porque pode-se cair num caminho fundamentalista e de percepção de defesa de uma comunidade mais fraca e simples, mas por outro lado, e sendo essa a pretensão, de demonstrar com rigor académico a verdade escondida. Por isso, recorreu-se a uma estratégia de pesquisa de vários autores nacionais, bem como estrangeiros, vivenciando *in loco* várias realidades para uma melhor percepção do problema que se analisou, procurando encontrar evidências para uma discussão profunda e profícua. Surge assim uma necessidade premente de encontrar soluções ou explorar a forma como sociedades pequenas podem ter uma grande influência em diversos domínios principalmente em grandes sociedades.

Nesta investigação, privilegiou-se a forma como se parte de um conjunto de conceitos desconhecidos, ou pelo menos pouco explorado, do público em geral, para uma série de sequências relacionadas com acontecimentos reais e que nos últimos anos tem vindo a marcar profundamente a mente de todas as pessoas, quer estejam estes indivíduos inseridos nas grandes sociedades, quer estejam estes indivíduos inseridos em pequenas sociedades: a análise de conceitos através de uma análise retrospectiva que permita fazer um esclarecimento para todos aqueles que quiserem saber mais um pouco sobre a verdadeira comunidade islâmica.

⁴ Vide Abd-Al-Qadir Al- Daumi, *Raudat al-názir wa janatul manázir*, 1.º vol., p.121.

⁵ Vide Adriano Moreira, *Ideologias Políticas*, Lisboa, Almedina, 1964, p.135.

A comunidade islâmica está a atravessar um período muito conturbado surgindo a necessidade emergente de se efetivar um estudo esclarecedor por forma a dirimir a questão da temática real, abstendo completamente da temática irreal.

Teoricamente, em Portugal, tais comunidades parecem estar num período de aceitação, mas ainda falta explorar até que ponto se pode confiar em comunidades de realidades tão díspares arreigadas a culturas civilizacionais diferentes e, contudo, que importa encontrar forma de as manter integradas na sociedade. No entanto, a crescente complexidade à volta da manutenção da segurança impõe novas medidas no âmbito das abordagens que são feitas sem relação ao eventual alvo criminoso. O direito à segurança é um princípio salvaguardado na Declaração Universal dos Direitos do Homem, por isso deverá ser respeitado e garantido. Após um mundo vestefaliano, novas ameaças foram surgindo à paz mundial, traduzindo-se num sentimento de insegurança permanente⁶.

No moderno mundo globalizado existe uma constante e real ameaça à segurança global, assistindo-se a verdadeiros “holocaustos” modernos. Os sistemas de prevenção criminal implementados estão a ser ineficazes e insuficientes, pois as novas modalidades de terrorismo destroem, por completo, qualquer tipo de acção de prevenção criminal tradicional. Internacionalmente, o terrorismo representa um dos maiores flagelos da actualidade, difundindo o terror e o pânico nos cidadãos. É, por isso, urgente encontrar soluções que possam desencadear um conjunto de acções eficazes no combate à sua erradicação. A existência de serviços de informações é a base de sustentabilidade para os Estados, pois a antecipação do conhecimento da informação alcança de forma eficaz a prevenção de qualquer tipo de criminalidade grave. Apesar da sua relativa importância, carece, entre Estados, uma tomada de consciência que só através de uma coordenação entre instituições e pequenas comunidades, como o caso em estudo, se consegue prevenir a ameaça do terror que recai sobre o mundo.

Ao longo dos últimos anos assistiu-se a uma profunda alteração nas ditas tradicionais relações internacionais, em que os Estados participavam num mundo vestefaliano⁷. A independência e autonomia Estadual, que caracterizavam esta época, traduziam-se numa clara separação entre segurança interna e segurança internacional, evoluindo para um mundo globalizado.

⁶ Vide Ibn Taymiya, *Fatáwa Ibn Taymiyah*, vol.14, p. 342.

⁷ O termo vestefaliano surge com o Acordo de Vestfália em 1648, após a Guerra dos Trinta Anos, entre os países europeus envolvidos. Após a sua assinatura foi considerado o marco da diplomacia e direito internacional moderno. Vide Ana Paula Brandão, *Segurança: um conceito contestado em debate*, in Adriano Moreira, *Informações e Segurança*, Prefácio, 2003, pp. 37-53.

Após um período de pós Guerra-Fria, hoje em dia assiste-se a uma maior interdependência, transnacionalização e desterritorialização entre Estados, havendo ainda aquilo a que se pode chamar de interdependência de pequenas comunidades. Esta evolução transformou rapidamente o conceito de segurança, a todos os níveis. A segurança interna tradicional, pode ser considerada, de longe, como sendo um controlo absoluto sobre o equilíbrio democrático, pois a ameaça é uma realidade permanente, em qualquer parte do mundo, atingindo qualquer tipo de comunidade.

Muitos países deparam-se diariamente com situações de grave criminalidade, sendo necessário encontrar as ameaças internas ou externas, para mais facilmente encontrar estratégias de segurança para a sua descoberta e antecipada prevenção. As sociedades são cada vez mais complexas, transformadas num cenário de redes, na qual existe uma complexa malha de relações internacionais. Esta complexidade deu lugar a um mundo de incertezas em que o crescimento da criminalidade é uma verdade absoluta, provocando um sentimento de insegurança no mundo, recaindo num sentimento de repulsa e revolta em relação a um tipo de comunidades mais pequenas e tradicionalistas.

No período que antecedeu a Guerra-Fria, as redes de terroristas eram apoiadas pelos Estados, mas esta faceta ideológica que caracterizava o terrorismo internacional, desapareceu, dando lugar às organizações terroristas que passaram a actuar perante um acordo estabelecido, ou, mais comumente, no desenvolvimento do crime organizado, através do comércio ilegal de materiais radioactivos aliados a um conjunto de interesses políticos que potenciou a actuação de grandes organizações terroristas, como, por exemplo, a sobejamente conhecida Al-Qaeda⁸.

O terrorismo é capaz de levar o terror a uma escala mundial, causando um espetáculo imperioso e inimaginável, através de células criminosas inesgotáveis, e em maior crescimento, atingindo uma dimensão trágica em relação à vida humana. Para criar um maior impacto no mundo usa os órgãos de comunicação social e redes sociais para criar o pânico das populações.

As relações entre Estados são repletas de hostilidades no cerne das negociações, sendo, por vezes, muito complicado chegar a uma conjuntura de sucesso em que ambas as

⁸ A organização terrorista **Al-Qaida** (em árabe: **إدعاقلا**, que se traduz por: "O alfabeto" ou "A Base") é caracterizada por um fundamentalismo islâmico, com acção ao nível internacional, a qual é constituída por células independentes mas que colaboram entre si. Inicialmente tinham como intuito reduzir a influência não-islâmica sobre assuntos islâmicos, contudo, os seus intentos levaram o mundo ao pânico e terror. *Vide* Ângelo Correia, "O Mundo Arabo-Islâmico", in *Segurança e Defesa*, Simão e Gaspar, Lda., VFX, Nov. 2006, pp. 10-16.

partes ficam a ganhar. Aqui se traduz a dificuldade que existe para que o estabelecimento de relações internacionais alcance a prevenção de tais actos terroristas.

O paradigma securitário mundial foi alterado, pelo que, já na segunda parte dos anos 90, se questionava o modelo de relações políticas, face à gravidade e ao carácter difuso e transnacional destas ameaças. Os recentes atentados terroristas vieram apenas confirmar, todavia numa dimensão que escapou a todo o tipo de previsões, a gravidade dos perigos que se perfilavam, obrigando agora de forma inadiável a rever procedimentos e reequacionar as políticas securitárias, baseadas numa concertação das relações internacionais.

A única forma que existe em enfrentar um acto criminoso é através do poder de antecipação ao acto. A supressão de factor surpresa só se consegue através de uma boa política de prevenção criminal. Mas, apesar das políticas de prevenção criminal serem em muitos casos um sucesso, contudo, a maioria das vezes, recorre-se a uma resposta de reacção, pós-acto, numa atitude de total reactividade. Em casos de criminalidade grave, os efeitos podem ser efémeros, pois o facto de se reagir apenas quando os factos acontecem, pode-se traduzir num efeito explosivo na subida dos índices de criminalidade. A única forma que existe de antecipação é através do poder das relações estatais e intercomunidades, pois constitui-se como o meio capaz de prevenir a criminalidade grave.

Os problemas emergentes e inesperados dos últimos tempos, no plano do terrorismo, impõem a necessidade imperativa de fazer-se uma breve análise sobre a comunidade que se pretende rotular como a originária de todas as situações graves causadas pelo acto terrorista. Esta nova percepção sobre aquilo que faz mover o mundo de forma a gerar o pânico, nada mais é do que a relação com a cultura que está associada ao islamismo. Por um lado, a ignorância da sociedade em geral sobre aquilo que é a essência do seu estado mais puro e espiritualizado, por outro, o aproveitamento de grupos corrompidos que encontram na boleia de outros um motor de divulgação dos seus objectivos mais nefastos e sombrios. Os Estados têm de unir e reunir cada vez mais informação sobre a forma como se revêem na senda política, mas sem, contudo, gerar a indiscriminação gratuita criada por grupos com influência manipuladora.

As políticas que o governo impõe requerem um perspetivar de novas formas de percorrer o caminho, sem, contudo, deixar de lado a precaução preventiva que deverá ser feita perante grupos intencionadores de acção com destruição massiva. As políticas estaduais têm de se unir e responder de uma forma capaz às novas ameaças vindas de diferentes pontos e com diferentes graus de dificuldade de identificação. Cada vez mais se

tornará, portanto, difícil e complexo garantir a segurança nas sociedades, o que impõe a tomada de medidas adequadas para o efeito.

Deste facto decorre a necessidade imperativa de analisar e avaliar a evolução histórica de sociedades apontadas como o cerne da problemática, sendo certo que nem sempre esta divulgação se faz da forma mais correcta e fiel às fontes por onde se pesquisam. Reconhece-se a amplitude e complexidade do tema escolhido dada a sua discutível abordagem. A criteriosa escolha sobre este tema, não deixa de relevar a função da segurança para o cidadão cujas consequências poderão ser variadas com profunda implicação no desenvolvimento económico, no bem-estar pessoal e na qualidade de vida de cada cidadão.

O Islão na conjuntura política internacional é capaz de funcionar como barómetro, de um modo de vida não meramente dogmático e religioso, mas também cultural, social, económico e financeiro.

Não é apenas um modo de vida para a defesa de ataques de fundamentações sem critério da parte de uma seita conotada com o nome de derivada de algum tipo de Islão, completamente desconhecido.

A análise do presente estudo permitiu verificar como as interpretações erradas sobre os dogmas religiosos conseguem desvirtuar a verdadeira essência da mensagem. Se mais estudos houvesse neste domínio, permitiriam certamente uma maior desmistificação em relação à forma como se conhece a comunidade islâmica.

Releva-se, essencial, a existência de estudos nesta área, pois está ligada à área da segurança e provocam um agitação, quanto a uma redefinição de políticas, centradas à volta do poder que estas comunidades islâmicas podem influenciar. A sua existência é inegável e por isso mesmo deverão ser utilizadas para um âmagio mais objectivado e, porventura, encorajador para que novos sistemas possam grandemente servir para dar esclarecimentos gerais sobre aquilo que deve ser hoje a influência de políticas públicas. Aliás, não se trata apenas do facto de em qualquer sociedade a integração entre o centro e a periferia ser imperfeita⁹.

É indissociável o fenómeno da globalização ao factor do terror, e, por isso, quando se está perante um mundo cuja vivência é feita em rede, espera-se que as sociedades sejam muito mais informadas, mas também se levantam problemas de outra índole que precisam ser analisados e, de alguma forma, apostar em políticas para a sua prevenção. Neste

⁹ Shills Edward, *Centro e Periferia*, Editora Presença 1987, p. 84.

contexto, pretende-se, para além de dar a conhecer melhor aquilo em que se traduz a comunidade islâmica, também fazer com que se desmistifique as dúvidas e receio que existem à volta da comunidade islâmica.

Neste sentido, na primeira parte da tese, pretende-se mostrar o legado da vasta história islâmica, dar um maior conhecimento sobre a comunidade islâmica. No seu primeiro capítulo, revela-se qual a caracterização da comunidade islâmica, a forma como ela se entronca na comunidade global e as relações de interdependência que existem na realidade do Direito Islâmico propriamente dito. Pretende-se, ainda, dar uma visão esclarecedora sobre as vicissitudes deste tipo de Direito.

Hoje em dia, o problema base resume-se à percepção do poder que o factor económico tem a nível mundial e isso tornou-se relevante, trazendo aos sistemas políticos novas formas de abordagem e de relação no seio das sociedades, o que acaba por ser um grande conflito sem armas, no qual políticas económicas impõem, num terreno hostil, ter armas camufladas e um provável inimigo, quase sempre inocente. Por outras palavras, pretende-se explicar que, através do poder económico as sociedades ficam fortes, ou caem e desmoronam-se e, para isso, é necessário conhecer bem os parceiros que possam dar magote para essa disputa. A firmeza das convicções religiosas políticas e culturais tornam, por vezes, ideias preconcebidas sem, no fundo, corresponderem à realidade. Por isso, na segunda parte do estudo em causa, a abordagem percorre um caminho que esclarece uma visão mais economicista das relações intercomunidade islâmica e o resto do mundo.

Há também que analisar toda a actividade intelectual cujo objecto não possa corresponder ao conceito de ciência não será considerada científica. Conclusão que, curiosamente, é muitas vezes ressentida como pejorativa pelos que se ocupam desses domínios. Freud, por exemplo, escrevia incisivamente, dentro dessa orientação, que *«não existe outra fonte de conhecimento do universo, excepto o tratamento intelectual de observações cuidadosamente verificadas, de facto, aquilo que é chamado investigação, e nenhum conhecimento pode ser obtido por revelação, intuição ou inspiração (exceptuando o Divino/Sagrado)¹⁰»*. Esta atitude é exemplificativa da definição do ponto central da questão sobre a natureza científica das disciplinas que lidam com o fenómeno humano e social: estas envolvem mudanças significativas na sociedade, e, portanto, com a política. A questão relevante é, ao saber se os fenómenos sociais podem ser racionalizados na base da

¹⁰ Sigmund, Freud, *A vida para nós* por Peter Gay-Estudo para a Universidade de Berlim, 1998, p.138, Bizâncio.

convicção de que existem,¹¹ quais são as sequências regulares subordinadas ao princípio da causalidade? Por outro lado, prende-se em saber qual a possibilidade em comprovar empiricamente as conclusões firmadas face à evidência de que os fenómenos sociais, e, portanto, os políticos, não podem ser objecto de experimentação, porque não é possível reconstituir as condições em que o facto se deu para comprovar que se volta a repetir. Uma das atitudes possíveis seria remeter essa matéria para os domínios do que se poderia chamar filosofia e questionar o carácter científico das disciplinas sociais e humanas.

A primeira e mais antiga tradição do pensamento devotado ao estudo dos fenómenos políticos é do tipo normativo. Platão dedicou o melhor do seu esforço a doutrinar o que deveria ser a república excelente e deixou vincado o pressuposto do rei filósofo, cuja sabedoria seria a garantia de uma justa e apropriada governação. Esta atitude filosófica encontra-se na generalidade dos clássicos, incluindo Aristóteles, Hobbes, Locke, Rousseau, os teólogos, os monarcómanos, incluindo todos os utopistas.

As propostas que envolvem julgamentos de ordem religiosa ou ética, e sempre uma indemonstrável escala de valores à qual o autor adere, incluem uma posição sobre a origem do homem e do seu fim último.

Esta abordagem geral é o ponto de partida para se considerar o presente estudo de índole dinâmico e pertinente. Neste sentido, a presente investigação recaiu em conceitos e métodos. Por um lado, procurou analisar-se o modo como se posiciona o direito islâmico, conseguindo-se ainda encontrar formas de solucionar o problema relacionado com as vicissitudes da *Sharia*.

O objectivo geral do presente estudo é entender a morfologia da *Sharia*, as vicissitudes nos ramos do direito e, também, no sistema financeiro muito próprio.

Por tudo o que foi dito anteriormente, considera-se, como objectivos específicos para o presente estudo, a essência pura da *Sharia*.

Para efectuar uma análise do estudo em apreço, foi necessário recorrer a uma metodologia, onde se junta a interpretação real dos dogmas religiosos.

Apesar de já haver alguns estudos de reconhecida importância no âmbito do terrorismo, direito e economia, eles fogem um pouco à génese do verdadeiro problema que se associa indiscutivelmente pela falta de conhecimento que se tem sobre a realidade da comunidade islâmica. Constitui-se assim, pertinente, que este estudo reflecta sobre a razão desta forma, se consegue superar barreiras muito dificultadas pela língua. Esta ferramenta

¹¹ Platão, *A República de Platão*, Submarino Editora, 1999, p. 283.

essencial para a comunicação entre sociedades constitui um bloqueio quando vista aos olhos daqueles que dizem perceber, mas desfazem a verdadeira realidade das coisas. Por isso considera-se este estudo como um verdadeiro desafio, para dar mote a futuros estudos promissores e esclarecedores, para que todos possam viver sob uma mesma cúpula, sem que se aponte o dedo de um possível culpado do terrorismo, sem, contudo, o ser na verdade.

Outro aspecto essencial e determinante é o facto de a paisagem académica portuguesa dificilmente incluir disciplinas cuja abordagem se concentra intensa ou exclusivamente em religiões não cristãs (a Antropologia das Religiões é uma excepção). Das disciplinas académicas que naturalmente tinham um interesse especial nos assuntos muçulmanos, tais como estudos islâmicos, não existem.

A antropologia cultural tratou sempre indiscutivelmente dos fenómenos políticos das sociedades tecnologicamente menos avançadas e, nessa medida, cabe no âmbito genérico das ciências políticas¹². A questão, para além do relevante, é a de perceber se se deve ou não manter uma distinção epistemológica entre o estudo dos fenómenos políticos operado por antropólogos.

A antropologia cultural estuda o Homem, como animal cultural, isto é, como produtor, portador e transmissor de cultura, sendo esta, na consagrada definição de Jorge Dias, «a herança social transmitida de geração em geração mediante mecanismos de enculturação dos indivíduos nos grupos de independente da transmissão genética», e deve uma das suas grandes tradições académicas, ao estudo das «sociedades primitivas catuais» e ao sentido moderno e contemporâneo de exotismo cultural, fundado numa visão etnocêntrica, provocada por vagas sucessivas de imperialismos europeus e ocidentais.

Esta vocação, despida já do viés etnocêntrico, continua a definir em boa medida a temática da Etnologia e da Antropologia Cultural. Uma vez que as «sociedades primitivas» são muito mais simples em termos funcionais e estruturais, mais pequenas em termos demográficos e nas quais há direito à diferença, em termos internos é diminuto, se não mesmo irrelevante ou inexistente, quando as comparamos, globalmente, com as sociedades tecnologicamente desenvolvidas. Torna-se menos pertinente a especialização científica na despectiva análise e daí o êxito continuado no *approach* antropológico.

Por este imperativo totalista da Antropologia Cultural, somos conduzidos a manter-lhe, a ela, e não à Antropologia do político, ou mesmo segundo a consagrada forma de

¹² Ano da 1ª edição dos *Elementos da Ciência Política*.

Georges Balandier, *Antropologia Política*¹³, a categoria de ciência política, que desde há mais de duas décadas lhe atribuímos.

A linguagem, herança cultural árabe da Presença Islâmica Histórica, é bastante visível, na arquitectura, por exemplo mas todavia a presença muçulmana no Portugal contemporâneo não tem qualquer ligação sociodemográfica à anterior população muçulmana.

A par das mesmas presenças islâmicas (da Grã-Bretanha, França e Holanda), que imigraram para a metrópole na sequência da descolonização, poucos problemas de língua tiveram que enfrentar. Também não lhes faltaram, pelo menos, alguns irmãos de fé, já anteriormente estabelecidos na metrópole por razões educativas ou diplomáticas. Esses imigrantes muçulmanos iniciais eram normalmente da classe média (educada) e, assim, pertencentes à elite com capacidades económicas, sociais e intelectuais para remover obstáculos burocráticos, no início dos processos de institucionalização.

A sociedade islâmica é visada na sua realidade ôntica efectiva, tal como se apresenta, ao sujeito cognoscente, aparelhado, claro está, das constelações conceptuais e teóricas que lhe permitem compreender e, concomitantemente, explicitar as questões, que são intrínsecas à problemática em debate. Não procura, pois, perder-se em considerações em torno de falsas querelas que se focalizam sobre o islamismo, que tendem a descontextualizar e hipostasiar este fenómeno sociopolítico, privando-o de uma natureza real e concreta, cujas raízes são as das culturas da sua própria encruzilhada histórica.

Na primeira parte, o tema será a presença muçulmana em Portugal, fazendo um percurso em que se equacionam aspectos relevantes para a sua compreensão. Assim, não se pode deixar de refletir sobre a herança cultural que, no devir histórico se constituiu e se transmitiu na sua própria singularidade.

Por conseguinte, na segunda parte, o objectivo é demonstrar a interligação infundamentada dos grupos que fomentam o terror na esfera internacional com o que dizem estar ligado ao Islão propriamente dito, a ordem produzida de modo carismático é uma ordem que reconhece e que é produzida pela criatividade que procura algo de novo, sendo falso ou infundamentado.

O enfoque está na terceira parte, onde pretende-se mostrar a importância do modelo económico, político e jurídico do Islão como um modelo capaz de ser traduzido dos tempos do Profeta Muhammad para os tempos vindouros.

¹³ Traduzido em Português pela Editora Presença, Lisboa, 1980. O original é de 1967.

Ter-se-á em consideração as contradições que se enunciam em diversas instâncias discursivas e práticas das sociedades islâmicas que coabitam em registos, aparentemente, antitéticos, como as vivências religiosas nos centros islâmicos e a laicidade entre o direito islâmico e o direito nacional que, no entanto, se parecem encaminhar no sentido de uma síntese integrativa, mesmo que difícil. Não esquecendo a temática da economia e do sistema financeiro islâmico, que não existe, e, que tanto pode beneficiar o sistema financeiro internacional.

Por fim, num quadro necessariamente europeu e, comparativamente, e pontualmente, à escala global, tanto enquanto circunstância fáctica condicionadora dos quadros normativos em que se move como também da substância axiológica que a nutre, entram na equação aspectos como as relações entre democracia e Islão - sociedade islâmica - que se catapultam para uma forma de interlocutora no plano político, jurídico e económico.

PARTE I

A PRESENÇA MUÇULMANA NO MUNDO

CAPÍTULO I: O LEGADO HISTÓRICO MUÇULMANO

1.1. A Herança Histórico-Cultural

A origem do Islão, na Península Ibérica, teve o seu início no ano 711 D.C. Os muçulmanos estiveram no Al-Andalus, ou seja, na Andaluzia, que era a zona predilecta dos muçulmanos na Península Ibérica. O legado árabe-islâmico esteve vários séculos na península e, como é habitual, até aos dias de hoje há uma profunda enraização dessa cultura nos habitantes da Península Ibérica.

O figurino foi alterado no século XIII, quando os portugueses conquistam a zona algarvia (1250), o rei Fernando III conquista o Reino de Leão e Castela, e assume o comando de duas cidades chave, Córdoba (1236) e Sevilha (1248) – estava completa a “reconquista”. O legado Islâmico apenas estava concentrado em Granada e mesmo este em 1492 também veio a cair. A presença islâmica teve repercussões no modo de vida das populações da Península, e esta cultura islâmica contínua bem vincada nas populações portuguesa e espanhola¹⁴.

O impacto religioso-cultural do legado árabe-islâmico teve diferentes repercussões na Península Ibérica. Em algumas zonas, o povo optou por enraizar apenas a cultura árabe, em outras zonas o povo converteu-se ao Islamismo e, em outras, optou pelas duas vertentes, a árabe e islâmica. Porém, na Península, muitos não se converteram e mantiveram-se fiéis às suas religiões monoteístas. Enquanto nos países do Norte de África, Marrocos, Mauritânia, Argélia, Tunísia, e Líbia a grande maioria converteu-se ao Islão (à excepção dos beduínos que se mantiveram com a sua cultura, valores e modos de vida ancestrais).

O legado árabe-islâmico deixou várias ramificações na cultura portuguesa e espanhola, principalmente o legado sunita. Os Sunitas governavam Portugal quando o Sufismo começou a aparecer no século XI e no século XII, mas a expansão deste novo movimento não teve grandes repercussões visto que a Península já não era muçulmana.

¹⁴ Vide *Retornados*, Instituto de Estudos Para o Desenvolvimento, coord. Rui Pena Pires, José Maranhão, João Quintela, Fernando Moniz e Manuel Pisco, Março 1984.

Assim sendo, a Península Ibérica depois da reconquista era parte do Domus Dei, e o Norte de África do Dar al Islam.

Apesar das barreiras religiosas, a convivência entre muçulmanos e cristãos foi sempre pacífica nesta região única e secular. Todavia as conversações foram-se deteriorando após a Inquisição. Após esta época difícil da Igreja, a convivência entre as duas religiões levou tempo até voltar à normalidade.

Contudo, nos dias vindouros, as religiões monoteístas, o Cristianismo e o Islão estão juntas e num diálogo de paz, fazendo face aos inúmeros problemas que vão surgindo dia após dia.

O Islão e o multiculturalismo das populações vão tentando fazer, mais ou menos difíceis, a adaptação da religião à vida quotidiana da população ibérica. Não obstante à forte presença islâmica, só em meados dos anos 80, começaram os estudos sobre os muçulmanos.

Os estudos sobre as questões demográficas eram, inicialmente, e, principalmente, empreendidos por países com uma maior população de imigrantes, tais como a França, a Inglaterra, a Alemanha, a Holanda, a Bélgica e, por vezes, a Suécia. Em 1992, quando Nielsen apresentou o primeiro estudo comparativo completo sobre muçulmanos na Europa Ocidental, queixou-se da existência de pouca investigação relativa à presença muçulmana no Sul da Europa (Espanha, Itália, Portugal, Áustria e Suíça).

No início da década de noventa, esta ausência de investigação básica foi colmatada relativamente à presença islâmica em todos estes países: mas as presenças mais pequenas, tais como as da Irlanda, Luxemburgo e Portugal ainda não foram incluídas nos estudos comparativos, porém começaram a fazer parte desse objecto de estudo num grau mais reduzido.

Desde sempre, havia essa necessidade, porém, a principal razão para esta falta substancial de investigação relativamente à Presença Islâmica em Portugal é seguramente o pequeno número de muçulmanos existentes ou a pouca notoriedade da sua presença. Existem hoje em França, entre 7 a 9 milhões de Muçulmanos, quase 17% da população total. Cerca de 5 milhões de muçulmanos vivem na Alemanha (8%) e aproximadamente 5 a 6 milhões na Grã-Bretanha (4,3%). Mesmo os países que têm uma população muçulmana mais pequena, como a Irlanda que tem cerca de trinta mil e o Luxemburgo que tem quinze

mil, mostram uma percentagem mais alta de muçulmanos relativamente ao total da população¹⁵.

Outro dos motivos prende-se com a agenda académica do próprio Estado Português: no início da década de 80, a investigação social em Portugal começou progressivamente a concentrar-se em novos sujeitos de pesquisa provenientes do enorme fluxo migratório. Havia outros motivos mais urgentes do que a presença Islâmica. Embora a presença de grupos religiosos não cristãos tivesse sido um fenómeno totalmente novo, desempenhava, no entanto, um papel secundário nos estudos sobre grupos imigrantes etnicamente definidos, que eram inseridos em projectos académicos por urgência de razões socioeconómicas. Deste modo, a maioria dos estudos centrou primeiro, e acima de tudo, os cabo-verdianos, o maior grupo de imigração, e outros grupos da África subsariana, tais como, Cabo Verde, Angola e Moçambique¹⁶.

Muito contribuiu o início da Comunidade Islâmica de Lisboa (CIL) que foi fundada em 1968, quando tinha apenas 5 a 10 membros. Era peremptória a falta de locais de oração, a elite islâmica teve de enfrentar outros problemas: no período do Estado Novo, Suleman Valy Mamede foi chamado à PIDE várias vezes. O Governo Civil de Lisboa pediu-lhe muitas vezes para entregar certos documentos legais, relativos aos tratados relacionados com a fundação da CIL. Como nessa altura Portugal ainda tinha um império colonial, o estabelecimento de uma comunidade islâmica no país era considerado extremamente problemático pelo governo, numa altura em que o colonialismo tinha um carácter duvidoso para a maioria dos países muçulmanos afetados¹⁷.

Todavia, é de destacar a importância de Suleman Vali Mamede ao dirigir a importante agência portuguesa de notícias, ANOP, que foi igualmente encerrada no final da sua direcção. Além disso, Mamede foi membro activo do PSD. Houve quem dissesse que, graças ao seu envolvimento, o PSD tinha sido o mediador privilegiado na iniciação de contactos diplomáticos sobre assuntos externos com os países árabes, após 1974. De facto, em 1979, por ocasião do lançamento da primeira pedra da mesquita central, o semanário Expresso titulava o respectivo artigo: "Construção da mesquita de Lisboa poderá estimular a aproximação entre Portugal e o mundo árabe". Suleman Valy Mamede, presidente da CIL nessa altura, foi o protagonista da luta (acima referida) sobre as eleições presidenciais

¹⁵ José Pedro Teixeira Fernandes, *Islamismo e Multiculturalismo*, Coimbra: Edições Almedina, 2006, p.67

¹⁶ Entrevista com o Dr. Abdool Vakil, presidente da Comunidade Islâmica de Lisboa

¹⁷ Entrevista com o Dr. Abdool Vakil, presidente da Comunidade Islâmica de Lisboa

de 1985. As principais pessoas envolvidas estavam ligadas a um pequeno grupo de primeiros imigrantes muçulmanos.

Como compromisso, que se tornara urgente para acalmar a situação, um dos outros 'pioneiros', Abdool Karim Vakil, antigo diretor do Banco Efisa em Lisboa, passou a candidato principal e presidente.

A partir de Abril de 1974, o número calculado de muçulmanos a viver em Portugal situava-se entre os 3 e os 4 mil. O embaixador do Egipto tornou-se um dos estandartes para albergar os seguidores da fé islâmica. Assim sendo, convidou os seus irmãos de fé a usar as instalações das suas residências como local de oração. Em 1979, o governo de Mota Pinto ofereceu uma parte do palácio do Príncipe Real à sociedade, para instalar um local de culto provisório. Os muçulmanos que não viviam perto destes locais continuaram a reunir-se em casas privadas. Embora a primeira petição para o terreno (perto da Praça de Espanha, no Bairro Azul) para a construção da mesquita central estivesse pronta em 1966, os planos concretos de construção só puderam começar em 1978, quando a licença de construção foi concedida. Os construtores e empreiteiros portugueses e o arquitecto Ilídio Monteiro, também português, receberam a encomenda do ambicioso empreendimento, que só pôde ser concretizado com o apoio financeiro de países islâmicos. A Comunidade Islâmica de Portugal, criada pelos vários embaixadores de países muçulmanos, era uma cooperação de todos os representantes diplomáticos dos países islâmicos em Portugal¹⁸.

Esta comunidade ímpar, a CIL, graças ao seu tamanho, e por causa da elite muçulmana portuguesa que nela participa, desempenha um papel fulcral de ligação. Embora este papel representativo não esteja formalmente registado, é principalmente a CIL que tenta fazer a ponte de integração, independentemente das preocupações que jornalistas, políticos e quaisquer organizações religiosas e seculares lhe trazem. A política da autoestima da comunidade (representada pelos muçulmanos portugueses de origem indo - paquistanesa) não é hostil, face ao seu meio ambiente¹⁹.

Foi fundado o núcleo em 1976 para apoiar a CIL no processo de institucionalização. Tal como noutros países europeus, onde se construíram mesquitas, a Arábia Saudita, com a sua contribuição de um milhão de dólares, foi o principal financiador. O primeiro local de culto foi construído em 1982 no Laranjeiro (Comunidade Islâmica do Sul do Tejo), seguido, um ano depois, pela pequena, mas impressionante mesquita Aicha Siddika, em Odivelas. Geralmente, as reações de curiosidade de ocasionais

¹⁸ José Pedro Teixeira Fernandes, *Islamismo e Multiculturalismo*, Coimbra: Edições Almedina, 2006, p.65

¹⁹ Entrevista com o Dr. Abdool Vakil, presidente da Comunidade Islâmica de Lisboa

não muçulmanos, habitantes das zonas junto aos locais de culto, são bastantes descontráidas²⁰.

O respeito e a integração foram elementos essenciais. Sendo assim, os muçulmanos dizem que são respeitados, pela comunidade circundante e, por vezes, recebem apoios dos seus vizinhos quando necessitam de qualquer tipo de ajuda. Representantes das instituições governamentais portuguesas sempre aceitaram os convites para participar nas cerimónias. Mais de trinta mesquitas provisórias e locais de culto estão espalhados por Lisboa e pelo país. Três casas para a cultura e educação islâmicas são bem frequentadas por muçulmanos adultos e especialmente por crianças. A conservadora "Voz Islâmica em Portugal", o jornal Al-Furqán, editado desde 1981, também publica monografias e panfletos sobre assuntos islâmicos e, mais recentemente, organizou feiras de livros. Em 1989, Valy Mamede fundou o Centro Português de Estudos Islâmicos, independente, em Lisboa, e existe ainda uma associação para a educação islâmica²¹.

Pode encontrar-se o Corão na tradução portuguesa e em todos os idiomas desde o russo ao chinês na Embaixada do Reino da Arábia Saudita, e, também nos locais de culto espalhados pelo país.

Graças à língua portuguesa partilhada e às novas tecnologias, aumentou, nos últimos anos, a ligação entre muçulmanos portugueses e lusófonos na generalidade, o que é interessante, pois aqueles não partilham nem uma experiência histórica semelhante, nem os mesmos costumes tradicionais regionais, ou descendentes. Ao contrário da presença islâmica em Portugal, a maioria dos muçulmanos lusófonos, como é o caso dos brasileiros de hoje, é do Médio Oriente; em Moçambique são de origem indiana e africana.

As crianças muçulmanas frequentam aulas islâmicas depois das aulas, nas mesquitas locais ou na sua residência com a contratação de professores/imãs particulares, se for caso disso. Empresários muçulmanos reúnem-se durante o dia nas traseiras das suas lojas, para realizar as suas orações. O sonho e orgulho das famílias e comunidades muçulmanas são enviar ao estrangeiro pelo menos um dos seus filhos com um curso, para receber uma boa educação em estudos islâmicos. Nos dias mais recentes regista-se um crescimento das salas de culto por todo o país, bem como a escola islâmica de Palmela.

Mesmo assim, é interessante observar que uma minoria muçulmana a viver em países europeus, prefere outro país europeu ao Mundo Árabe, para uma educação islâmica

²⁰ Entrevista com o Dr. Abdool Vakil, presidente da Comunidade Islâmica de Lisboa

²¹ Entrevista com o Dr. Abdool Vakil, presidente da Comunidade Islâmica de Lisboa

de alto nível - um facto que diz respeito à auto percepção da minoria islâmica europeia e à sua fixação num novo ambiente.

As comunidades islâmicas ajudam na integração dos muçulmanos, servindo como uma âncora para os imigrantes de ascendência muçulmana. Tal como é do conhecimento do teólogo (de origem indiana), os muçulmanos que acabam de chegar são normalmente enviados à mesquita, como afirmou várias vezes o Dr. Abdool Vakil. A situação económica e social de muitos imigrantes muçulmanos, especialmente das minorias da África Negra e recém-chegados, é muitas vezes alarmante. Para estas pessoas, tornou-se elementar a integração nas suas comunidades islâmicas, devido às capacidades sociais destas, embora através de modestos apoios financeiros proporcionados pelo sistema de caridade islâmico *Zakat*, oferecido às famílias em situação crítica ou aos crentes que não tenham condições financeiras e que não sejam autossuficientes²².

A proveniência e a origem desta caridade muçulmana são únicas, e, para tal é necessária uma explicação sucinta: *Zakat* (caridade) é, como diz a palavra, simplesmente caridade.

Em primeiro lugar, é um dogma da religião islâmica imposto por Deus ao povo de Muhammad (o último Profeta) porque sempre existiram pessoas mais carenciadas e outras generosamente mais ricas e, em segundo plano, para haver uma distribuição equitativa da riqueza mundial. A Lei Divina Islâmica obriga qualquer muçulmano, crente, a doar 2,5% do seu lucro anual aos mais carenciados.

A classe mais pobre da população muçulmana não tem que tirar, porque estes são o objecto do *Zakat* e como tal não deve, de forma alguma, tirar *Zakat* porque recebe dinheiro do *Zakat*. Esta população muçulmana não é homogénea para dar a caridade obrigatória. Se a população rica cumprisse este dogma a pobreza seria consideravelmente mais fraca, o que nem sempre acontece.

Esta explicação sobre a caridade serve para elucidar e clarificar a existência desta; contudo, regressando ao Islão propriamente dito, quando certos acontecimentos políticos, considerados como questões islâmicas, colocavam o “Islão” no topo das agendas públicas internacionais, a imprensa pedia aos principais representantes da comunidade islâmica portuguesa que comentassem e explicassem a complexa relação entre questões políticas e religiosas e o respectivo ponto de vista dos Muçulmanos portugueses.

²² Entrevista com o Dr. Abdool Vakil, presidente da Comunidade Islâmica de Lisboa

Também, os Muçulmanos religiosamente activos em Portugal não abandonam nem fazem qualquer tentativa para ocultar os costumes religiosos, que os afastam da sociedade dominante. Não obstante, a característica mais notável da Presença Islâmica em Portugal é o seu silêncio, e o silêncio em torno dela. Mas isto não significa que a presença muçulmana tenha sido ignorada pela imprensa nem que os Muçulmanos tenham sido conscientemente excluídos de actividades sociais e debates públicos; porém, com os problemas actuais, esta tem sido muito catalogada e, neste momento, é extremamente activa.

Juntamente com outras minorias religiosas, ainda que em segundo plano, os muçulmanos portugueses participam em debates sobre liberdade religiosa e tópicos com eles relacionados. Em todas as negociações legais ou debates sobre os direitos das minorias religiosas em Portugal, os grupos protestantes e as organizações de apoio desempenharam o papel principal. A partir do início dos anos 90, os debates sobre a reforma da lei de liberdade religiosa, que em aspectos cruciais provém da era do Estado Novo, tornaram-se questões realçadas pela imprensa, não apenas devido à sua singularidade, como também à identidade e pragmatismo realçado pela sua idoneidade, não só nacional como europeia e universal.

1.2. Islamização Portuguesa

O legado de maior número, e, de longe, o maior grupo de imigrantes muçulmanos vieram da Guiné Bissau e de Moçambique (a maioria de origem indiana). Na sua maioria, os muçulmanos de origem indiana tinham sido empresários bem estabelecidos ou tinham pertencido a sectores laborais mais altos, em Moçambique. Vieram para Portugal depois do 25 de Abril de 1974, e, mais tarde, devido à guerra civil. As condições e a sua capacidade para a sua integração profissional eram melhores do que, por exemplo, as da maioria dos imigrantes económicos de Cabo-Verde.

Comparados com os imigrantes das ex-colónias na perspectiva da ocupação e emprego, os nacionais de Moçambique eram uma excepção. Aproximadamente um terço dos muçulmanos em Portugal, principalmente minorias da África subsariana e recém-chegados vivem em pobreza económica. É visível que menos muçulmanos de ascendência indiana estão na classe média portuguesa.

No que toca às condições de vida dos imigrantes económicos de países muçulmanos, especialmente em fluxos de imigração recentes para Espanha e Itália, embora estes pareçam muitas vezes problemáticos e provoquem tensões, os grupos heterogéneos de muçulmanos, em Portugal, não puseram problemas do ponto de vista socioeconómico.

Mesmo assim, se se contarem todos os muçulmanos em Portugal, incluindo a Comunidade muçulmana, há aproximadamente 50 mil (para comparar: quinze mil hindus). Além do mais, a grande maioria deles vive em Lisboa e seus subúrbios, principalmente em certos bairros da periferia e no Martim Moniz.

Na verdade, quando o poder executivo clarifica, não deixa de ser uma verdade que os muçulmanos e a presença islâmica é mais sentida na Grande Lisboa, e o seu modo de vida são mais notados em Lisboa, tal como o são noutras metrópoles europeias. Na zona de Lisboa, existe uma maior densidade populacional muçulmana, e é a que mais muçulmanos tem, porém, podemos também estudar com êxito a vida muçulmana portuguesa em Odivelas, Almada, Coimbra, Porto, Portimão, Albufeira, Braga e Faro. Como noutros países da Europa Ocidental, a presença Islâmica em Portugal é um recente fenómeno de imigração, se se considerar que 1968 é recente. Relativamente ao seu tamanho, as comunidades islâmicas portuguesas têm sido tão bem sucedidas como as suas congéneres no resto da Europa, ao estabelecerem a sua rede de relações e em se institucionalizarem e em se integrarem, muito também devido à forma multicultural existente na Europa.

Quais são os outros métodos comparativos, diferenças e questões sobre a presença islâmica portuguesa que se retiram de uma perspectiva comparativa europeia...?

Naquilo que concerne ao discurso habitual sobre os muçulmanos na sua génese generalista, um pouco por toda a Europa, usamos o conceito de Presença Islâmica para tentar abranger o recente fenómeno histórico de uma população muçulmana em crescimento constante, e, as suas expressões e hábitos culturais multifacetados noutros países, durante a Guerra-Fria. Este conceito aponta para o facto de, não se estar a tratar como a primeira, e única, presença islâmica na Europa. Pelo contrário, ajuda a distinguir as novas culturas islâmicas (cultura e religião) nas sociedades europeias da Presença Tradicional Islâmica na Europa Oriental do Sul numa perspectiva, e da Presença Islâmica Histórica na Península Ibérica, noutra perspectiva. O último, os oito séculos de Al-Andaluz, pertence à história medieval e deixou uma riquíssima e magnífica herança cultural - mas nenhuma população muçulmana. Em meados do curto século XX, a imigração foi muito mais intensa, por razões diplomáticas e objectivos educacionais e devido aos processos de descolonização e às migrações económicas dos países muçulmanos. Estes processos iniciaram o que se tornou numa presença muçulmana vasta em toda a Europa de hoje.

Teremos que, também, ter em atenção que o termo tem algumas conotações reveladoras que apontam para características básicas do nosso tema. Falamos numa presença islâmica, porque os muçulmanos, e os seus costumes, se tornaram visíveis e representam uma dinâmica sociopolítica e um factor cultural nas sociedades europeias, não de diferenciação mas de identidade. O que está actualmente presente na Europa são formas divergentes do quotidiano muçulmano, e os processos de desenvolvimento em curso de culturas islâmicas em diferentes ambientes, que parecem novos, mas que, na sua essência, só o são porque estão num outro ambiente geográfico - razão pela qual mal se pode falar de "O Islão na Europa", porque nem Islão nem Europa podem ser vistos como corpos monolíticos, como adiante veremos, se, conforme ficou estabelecido, se deve pensar em termos de uma pluralidade de identidades islâmicas em Portugal.

É um Islão de diáspora, o que está a ser definido em Portugal. Pode resultar da convergência de diferentes práticas culturais do Islão num novo contexto de minoria religiosa que redefine o Islão português emergente; a presença islâmica na sociedade é também uma presença actuante, que se exerce em termos de espaços diasporizados: e nesse processo o que está em causa é a busca da identidade portuguesa. Ora, um dos espaços

privilegiados para essa negociação relacional é o do património e da história nacional portuguesa.

O ressurgimento de um período novo islâmico, na história portuguesa, emergiu e ficou definitivamente consagrado após o 25 de Abril, com a publicação das grandes sínteses historiográficas da história nacional que caracterizam e reflectem o período de redefinição de identidade e memória colectiva nas últimas décadas. O impacto desta incorporação do período islâmico foi depois alargado à recuperação de todo um património cultural e espiritual. Esta recuperação do legado islâmico e do Al-Andalus para a história portuguesa no pós-25 de Abril deve-se, em parte, à transformação material da sociedade portuguesa, e das oportunidades que, inadvertidamente ou não, o surto desenvolvimentista e de urbanização criou para uma maior intervenção arqueológica, bem como à renovação académica e científica, ao reforço e dignificação das autarquias locais²³.

²³ Entrevista com o Dr. Abdool Vakil, presidente da Comunidade Islâmica de Lisboa

1.3. Organização do Poder

As acções com o Governo, autarquias, outras minorias muçulmanas e não muçulmanas, tais como a Comunidade Xiita, Comunidade Ismaili, Comunidade Hindu, a Igreja e a Comunidade Judaica, partem sempre da Comunidade Islâmica de Lisboa, as outras comunidades islâmicas existem, porém, é nesta que se centra, ou não, o Poder absoluto. Contudo, antes de proceder à definição do tipo de poder que singulariza este modelo ou não, ou se tem algumas semelhanças com o aparelho do Estado ou outras comunidades religiosas em Portugal, há que o contrapor aos demais tipos de poder, muito particularmente, àqueles que marcam o paradigma moderno do Estado soberano: o saber, a descentralização, a desconcentração e o autogoverno.

É certo que, a par da autonomia, todos eles constituem, no dizer de Raphael Zariski e Mark Rousseau, “Claros subtipos de um mesmo fenómeno: a localização de um número de poderes e, ou, de funções nas bases em vez de no centro”. O poder religioso não é o poder mais eclesiástico ou o poder que impera, apesar de ser deveras importante, o poder temporal é neste momento o que tem mais importância, é este poder que impera e rege a Comunidade Islâmica de Lisboa.

O poder religioso é apenas usufruído ou usado, dentro da sala de culto já não, é utilizada a mística religiosa em órgãos de poder ou em decisões importantes para a comunidade. Todos os membros dos órgãos directivos da Comunidade Islâmica de Lisboa (poder central) são licenciados em economia, direito, medicina, gestão, engenharia civil, engenharia electrónica, ou seja, não há nenhum teólogo nestes órgãos. Os licenciados em Direito Islâmico apenas podem ser líderes religiosos na objectiva da Comunidade Islâmica, porém, nenhum, até hoje esteve nos cargos mais importantes da Comunidade Islâmica de Lisboa; a única comunidade que se diferencia, é a Comunidade Islâmica de Palmela, liderada exclusivamente por teólogos, que dirige a única escola islâmica presente em território nacional. Tem, no seu núcleo, a autonomia religiosa e a autonomia do poder da Comunidade, na sua substância material e regional, na sua grande extensão territorial ou não, apesar de esta estar concentrada em Lisboa. Não se confunde com a descentralização, a desconcentração, etc; pelo contrário, insere-se num quadro de significação radicalmente distinto.

Enquanto os segundos tipos de poder constituem mecanismos de viabilização e de execução material do poder unitário de soberania estatal, a primeira integra um quadro

organizacional alternativo à distribuição de poder que o caracteriza e a segunda simplesmente integra um quadro meramente formal. Por um lado, a autonomia política regional reporta-se a uma organização e distribuição do poder que decorre da implosão, a nível interno, do poder da soberania e da sua partilha pelas comunidades regionais.

Afirma-se pela superação da soberania e pela consagração da existência e da especificidade de cada uma dessas identidades; e decorre do respectivo direito de, por um lado, possuírem um âmbito privado do poder ou privativo do poder de definição e de execução, na prática concreta, dos valores e das opções que as formam. A autonomia anuncia um novo tipo de Comunidade Central, no qual a soberania apenas possui significado a nível externo, no confronto e nas relações de uma comunidade com os demais, não havendo para ela, qualquer lugar na política interna das outras comunidades.

Por outro lado, desconcentração, descentralização constituem instrumentos de que o Poder soberano dispõe para a implementação do seu poder. São, paradoxalmente, técnicas de concentração e de centralização; de redução à unidade do poder central depositado nos órgãos centrais de poder: os órgãos de soberania. Podemos concluir que este é unitário. São estas características de exclusividade e de monopólio do poder que a nível interno, melhor traduzem a suprema majestosa: a soberania do Estado. E as técnicas de descentralização e de desconcentração integram a própria matriz da Comunidade Central, e constituem instrumentos preciosos para a sua viabilização na prática concreta.

Ao invés daquilo que, à primeira vista, poderá parecer, descentralizar ou desconcentrar nunca equivale a retirar poderes aos órgãos centrais da Comunidade Islâmica de Lisboa a fim de os atribuir a autoridades distintas – sejam elas regionais ou periféricas.

O cientismo do séc. XIX, a nível da teoria do Estado, da antropogeografia e da estratégia, seguindo a perspectiva de Platão, que concebia a *Polis* como um homem em ponto grande (*marco-anthropos*), enredou-se num antropomorfismo organicista que perspectivou o Estado como uma espécie de indivíduo, com cabeça, tronco e membros e chegando mesmo a atribuir-lhe uma personalidade básica, com direito a alma. Os juristas, por exemplo, vão transformar as ideias teológicas do corpo místico no conceito de pessoa colectiva. Os estrategas por seu lado, vão falar num indivíduo geográfico. Não vão faltar os que o equiparam a um organismo biológico e até a um organismo psíquico. Através desses organismos, podemos assim ter um esboço da sociedade Islâmica em que o líder religioso não tem muita importância ao invés do Presidente da Comunidade e outros membros da Direcção, ou seja, este é o centro e a “periferia” do poder é o poder religioso que nem tem

tanto poder como tem a periferia e o poder periférico na escala do poder. Os domínios de actividade das entidades descentralizadas ou desconcentradas nunca são subtraídos ao Poder Central, uma vez que os respectivos órgãos centrais de poder jamais perdem capacidade de intervenção sobre todos os demais.

A nível Europeu, o poder das sociedades não é tão díspar e diferenciado entre as comunidades islâmicas como no caso nacional, isto porque as sociedades islâmicas de outros países são muito mais populosas e densas que a portuguesa. Em França, o Poder Central tem ainda mais desenvoltura porque, a sociedade é representada na Assembleia da República do próprio País e também no Governo. Inglaterra não foge à regra francesa e a representação da sociedade Islâmica do país também é representada a nível nacional na Câmara dos Comuns / Câmara dos Lordes.

Desde os tempos do Profeta Muhammad até aos dias de hoje, o Islão foi sempre uma força paranormal porque consegue mover massas e povos apenas para a unicidade e a adoração do Deus Único seguindo o Corão Sagrado, livro sagrado do Islão. É a única religião no mundo que consegue mover anualmente, num “congresso” religioso, quatro milhões de fiéis durante a peregrinação a Meca no 12º mês do calendário Islâmico. A Europa comporta hoje uma vasta comunidade muçulmana completamente integrada e enraizada com a cultura europeia, mas nunca descurando os valores islâmicos. As sociedades, embora sejam definidas pelas acções coordenadas de indivíduos, que, por seu turno, são coordenados em instituições e esferas, não se encontram, no entanto, uniformemente integradas.

Nenhuma sociedade, seja ela qual for, ou mesmo que o possa transparecer, não consegue de forma alguma ser completamente integral. É impossível que todos os seus membros possuam uma ligação igual ao universo de valores culturais, ou que estejam igualmente integrados na estrutura de instituições que personificam esses valores. Existe uma associação muito íntima entre a adesão ao sistema cultural de valores e o exercício da autoridade no sistema institucional. A Comunidade Islâmica através da qual se exerce a autoridade principal na coordenação da sociedade muçulmana constitui o sistema institucional central. O sistema de valores expresso pelas elites do sistema institucional é o sistema central de valores.

A extensão do território e as consequentes imperfeições na comunicação (mesmo nas sociedades ocidentais dos nossos dias), a diferenciação dos papéis ocupacionais na economia e a diferenciação dos estilos de vida que acompanha as desigualdades na distribuição do rendimento e da riqueza; todos estes factores levam os diferentes sectores

da sociedade, não só a muçulmana, mas a sociedade “geral”, a estarem ligados de maneira desigual ao sistema central de valores e a participarem de maneira desigual no sistema institucional central. É uma certeza que a participação nas funções responsáveis pela criação das leis e pela tomada de decisões na *polity* é muito desigual, mesmo em democracia. A integração numa economia única é imperfeita, mesmo numa economia planificada, devido a dificuldades na planificação e na administração em tão larga escala.

A participação em instituições religiosas é desigual. As relações comerciais e culturais deixam frequentemente de lado bolsas de isolamento em regiões rurais, e mesmo em certas zonas dos grandes centros urbanos nas quais grupos de pessoas continuam a levar vidas mais ou menos independentes. A integração das sociedades fica aquém da perfeição não só sob a forma de grupos isolados independentes, mas também sob a forma de alienação, afastamento e conflito. Estas formas implicam não só a hostilidade, em diversos graus, em relação a partes importantes da constelação de símbolos culturais, mas também a recusa da aceitação dos papéis comandados pela autoridade, em dados subsistemas de esferas institucionais.

Aliás, não se trata apenas do facto de em qualquer sociedade a integração entre o centro e a periferia ser imperfeita. No interior do centro, entre as elites das diferentes esferas, existe sempre uma certa medida de não integração. Por exemplo, as elites económicas nem sempre estão inteiramente de acordo entre elas, e é bem possível que estejam em conflito com as elites culturais ou as elites políticas. E estas duas últimas categorias estão também frequentemente em desacordo – tanto interna quanto externamente. Necessariamente, terá que se ter em conta o movimento ainda muito recente da Presença Islâmica na costa ocidental da Península Ibérica que foi desencadeado na viragem histórica do Portugal de hoje: a partir do ano de 1974, quando o regime de Salazar/Caetano caiu e as antigas colónias conquistaram a sua independência, fez-se notar o crescimento desta presença e deste movimento islâmico.

1.4. A Influência da Sociedade Muçulmana

A mudança drástica na sociedade portuguesa começou a ter outros contornos experimentais. Esta mudança fundamental na paisagem política, social e demográfica começou com a revolução, que desencadeou a transição de um sistema autoritário para a democracia, e como muito, devida à independência das colónias africanas que iniciaram o processo de descolonização. Não foi apenas a rigidez do sistema e do ambiente que começou a mudar rapidamente. Aproximadamente meio milhão de muçulmanos, até ao momento; a transição de um regime autoritário para a democracia, é uma controvérsia discutida. Manuel Von Rahden indica que alguns livros portugueses de história só começaram a tratar o tema há alguns anos, no entanto já existiam alguns estudos, apesar de não serem muito empíricos.

Sobejamente importante é a questão abordada da presença islâmica presente nas colónias. Este processo foi mais tarde seriamente descrito como a noção do "desastre da descolonização" e as primeiras fases da transição política, os anos revolucionários de 1974-76, como uma situação catastrófica politicamente quando os designados de “retornados” regressaram ao seu país de origem.

Há que realçar o papel do império colonial após ter travado uma batalha perdida nas colónias africanas. As palavras frontais de Salazar, "orgulhosamente sós", tornaram-se obsoletas²⁴.

Os desenvolvimentos políticos internos tiveram e ganharam notoriedade, as alterações à auto percepção de Portugal iniciaram-se na viragem da perspectiva auto formada "pancontinental" para o desejo de integração na Europa, e de novos conceitos para uma política externa nova. *Post festum*, a frase "orgulhosamente sós" tornou-se obsoleta por outra razão. Um número relativo de retornados, aproximadamente 45 a 48 mil indivíduos não portugueses abandonaram as ex-colónias, durante os primeiros anos pós-revolucionários, e instalaram-se nas grandes cidades portuguesas, principalmente nas zonas de Lisboa e Porto²⁵.

O caos e a situação política e económica, bem como as condições de vida, eram simplesmente insuportáveis nas ex-colónias – e não apenas para o povo português. Anos de guerra pela independência e a súbita ausência das antigas estruturas administrativas

²⁴ Farinha António Dias, *A Civilização Árabe na obra de Herculano, sep. De Alexandre Herculano à luz do nosso tempo*. Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1999, p. 59

²⁵ Farinha António Dias, *A Civilização Árabe na obra de Herculano, sep. De Alexandre Herculano à luz do nosso tempo*. Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1999, p. 57

portuguesas levaram a uma maior deterioração de um *status quo* já dificilmente tolerável, em países como Angola e Moçambique, que caíram na guerra civil. É difícil explicar que é mesmo impossível imaginar ao certo qual o número de portugueses que, desfeito o império colonial na sequência do 25 de Abril de 1974, voltaram de África. Algumas estatísticas referem quinhentos mil, outras oitocentos, outras um milhão. Vieram – o eco do seu êxodo condeou então o mundo – de Moçambique, Angola, Guiné-Bissau, S. Tomé e Príncipe, Cabo Verde, alicerçados em caudais intermináveis de desespero. Apontada como um fenómeno ímpar de absorção social, só possível em povos de grande afectuosidade, a integração dos retornados portugueses tornou-se, escassos anos após terem chegado, um caso de estudo de fácil e rápida integração²⁶. Apesar do clima de desconfiança inicial e a hostilidade com que foram recebidos, sucedeu-se a aceitação, a convivência mútua e a integração total. A situação da França (com retornados da Indochina, da Tunísia, de Marrocos, da Argélia), da Itália (da Líbia, da Abissínia), da Bélgica (do Congo) que sofrem ainda internamente sequelas graves da sua descolonização. Portugal poderá ter conseguido digerir. Os que se refizeram, conseguiram erguer-se, com efeito, e tentaram seguir em frente. Dispersaram-se em pequenos grupos por todo o país, e em pequenas ocupações por todos os sectores. Como novos sectores, colonos, uma vez mais, foram para o interior carregando cóleras e pânico, não deixando de parte as vinganças e ousadias.

Onde entra a onda do seu desespero, ao contrário conseguiu transformar-se, e, foi a sua força. Com a ajuda de instituições, de subsídios, de empréstimos, de apoios de amigos e familiares, começaram a fixar-se e a transformar os locais onde se detiveram. A emigração, a guerra e o exílio tinham despovoado Portugal. Aldeias inteiras apenas albergavam velhos e crianças, povoações havia que não tinham sequer um habitante. Era um país de deserções e decrepitudes a viver das remessas dos emigrantes e dos militares – e da passagem dos turistas. Segundo Agostinho da Silva repetiram aqui, o que há decénios faziam lá “Portugal foi reconstruído pela energia dos retornados”²⁷. “Eles lançaram mão a tudo, usaram com as pessoas de cá os mesmos métodos que usaram com as de lá. Não trouxeram divisas, como os emigrantes, mas construíram coisas”²⁸.

O exemplo que deram de trabalho, iniciativa, interajuda, perseverança, depressa lhes granjeou respeito e admirações. Fixados no comércio, na indústria, na agricultura, nos serviços, nas autarquias, nos partidos, nas artes, na imprensa, no Governo, tornaram-se

²⁶ Farinha António Dias, *A Civilização Árabe na obra de Herculano, sep. De Alexandre Herculano à luz do nosso tempo*. Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1999, p. 67

²⁷ Santo Agostinho, *A Cidade de Deus*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. 2.ª ed., vol I, 1996, p. 57.

²⁸ *Ibidem*, p. 93.

referências irrecusáveis. Diversos organismos surgiram em sua defesa. Organismos religiosos, políticos, assistenciais, culturais, educativos; oficiais como o Instituto de Apoio aos Retornados Nacionais, internacionais como o apoio Cristão e a Cruz Vermelha, filantrópicos como a Associação de Apoio aos Angolanos, reivindicativos como a Associação dos Naturais de Fraternidade Ultramarina, recreativos como os Inseparáveis do Lubango²⁹. Os mais crentes arranjaram uma santa sua, a Nossa Senhora dos Retornados, os mais dinâmicos, uma imprensa própria. Após a chegada a Lisboa recebiam (parte deles) alimentação e assistência; alguns beneficiaram de créditos, subsídios que lhes permitiram reorganizar-se e lançar-se em diversas actividades.

A ajuda prestada não proveio, porém, só do Estado português. Apreciáveis fatias surgiram de outros países que contribuíram com casas, dinheiro, géneros, empregos.

O êxito da integração não é total, foi a política seguida pelo Governo que calou os retornados”, sublinha João Cabral, do Apoio Cristão Internacional. “Separaram-nos, polvilharam-nos pelo país, tiraram-lhes a força. Eles resignaram-se”. A solidariedade fez-se-lhes uma religião de pequenos rituais e memórias. Batizados pelo mesmo fogo, conheceram o mesmo pânico, o mesmo desamparo, o mesmo luto – um pacto de humanidade uniu-os para sempre. “Os que sofreram mais problemas foram os retornados de segunda geração”, especifica-nos a psiquiatra Gracinda Ribeiro. “Os pais foram capazes de refazer a vida, de encontrar e interessar-se por novas actividades. Mas os filhos sofreram uma grande inadaptação, sofreram problemas psicológicos muito graves”³⁰. Desmentindo o conteúdo catastrofista que muitos lhes vaticinaram (serem um fardo para as disponibilidades do país), a sua presença atenuou as chamadas “dinâmicas regressivas” que então se observavam³¹.

Existem vários estudos, no entanto, a grande maioria dos retornados adultos nasceu em Portugal, tendo emigrado para as colónias durante as décadas de 50 e 60, pelo que os seus vínculos às origens permaneceram fortes. Alguns estudos são concludentes que dois terços vieram de Angola e um de Moçambique³².

Revelaram-se “mais qualificados, não só que a população emigrada, mas também que a restante população portuguesa”, com uma “percentagem elevada detentora de cursos médios e superiores”, conclui um trabalho, único do género, “Apenas sete por cento eram

²⁹ Santo Agostinho, *A Cidade de Deus*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. 2.ª ed., vol I, 1996, p. 60

³¹ Santo Agostinho, *A Cidade de Deus*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. 2.ª ed., vol I, 1996, p. 58

³² José Pedro Teixeira Fernandes, *Islamismo e Multiculturalismo*, Coimbra: Edições Almedina, 2006, p.65.

analfabetos, contra 30 por cento dos restantes portugueses. Constituíam uma população predominantemente masculina e jovem”. Isso ocasionou um aumento geral de mão-de-obra qualificada em certos sectores, bem como a presença destacada de muitos em lugares de liderança, tanto no plano profissional como no político, nomeadamente a nível local. A subvalorização passa a ser sobrevalorizada. Tentando não deixar de viver em círculos concêntricos, assumem-se em certas zonas como pólos de poder crescente. Alguns tornam-se os novos senhores da terra – controlam vários sectores ou mesmo monopolizam os sectores de maior escala financeira, são sem dúvida, a classe dirigente e exigente; formam uma rede por todo o país que se organiza, alarga, fortalece, interpenetra. As franjas dos retornados fraccionam-se, enovelam-se, porém, alguns retornaram sem terem partido, migrantes de outras paragens e outros desencontros. São os indianos hindus (oriundos da União Indiana), os indianos paquistaneses (oriundos do Paquistão), xiitas, sunitas, ismaelitas, vindos de Moçambique onde constituíam poderosas comunidades rácicas, religiosas, culturais; e são ainda os timorenses, os mais desprotegidos e precários de todos. As organizações de apoio que lhes foram dirigidas desaparecem rapidamente³³.

É preciso entender que a palavra “retornado” (alguns deles nunca tinham estado em Portugal) cai no desuso e no esquecimento. A debandada de África constituiu uma das grandes tragédias da história, uma história trágico-marítima ao contrário, que vazou nos portos de Alcântara e Portela populações em situação limite. Com a mesma convicção que se iniciaram os Descobrimentos nos mares e impérios, houve uma desistência e renúncia após os descobrimentos. Quando D. Dinis acaba o seu reinado, Portugal está pronto. Tem o território definido, possui campos férteis (defendidos das areias pelo pinhal de Leiria), dispõe de castelos sólidos (que não deixam avançar os invasores), desfruta de religião própria (o Espírito Santo), de solidariedade social (o comunalismo), exulta vontade de existir, como diz Agostinho da Silva. Existir desenvolvendo-se internamente (podia ser hoje uma Dinamarca), ou derramando-se externamente. Derramou-se. Engendra então a espantosa gesta das Navegações que o faz mudar o mundo, e adiar-se de si³⁴.

O retorno começou muito antes de 1974. Há quatro séculos, vindos do Magrebe, desembarcaram no Algarve e em Lisboa os primeiros retornados do império. Eram militares, comerciantes, missionários, mulheres, crianças, escravos, regressados de Safim, Azamor, Arzila, Santa Cruz. “D. João III, no abandono, fez o que não podia deixar de ser”, evoca António Sérgio. A maior parte das evacuações foram realizadas “com tanta ordem e

³³ Santo Agostinho, *A Cidade de Deus*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. 2.^a ed., vol I, 1996, p. 60

³⁴ Ibidem, p.92.

concerto”, testemunha Frei Luís de Sousa, “que quando chegou a notícia aos mouros, estava tudo feito, recolhidas nas embarcações a gente e a artilharia, e munições, cavalos e alfaias dos moradores”, como elucida Agostinho da Silva. Foram operações navais de grande vulto. À escala das pontes aéreas de 1975. “Haviam-se criado duas gerações de portugueses em Marrocos. Havia esposas, filhos e famílias a transferir, uma população civil a transplantar, bem como fortalezas a demolir”, escreve Elaine Sanceau³⁵.

Há 400 anos, como há 20, os “traídos” pela metrópole concentraram-se no Rossio a injuriar os governantes e os naturais. Até que estes os disseminaram pelo interior e os integraram. Aborda-se, para terminar esta primeira reconstituição das trajectórias e perfis dos retornados, a análise desta população do ponto de vista da sua inserção na vida económica nacional³⁶.

A necessidade e o interesse de uma análise deste tipo quase dispensam justificação. Atente-se, no entanto, tendo presentes os amplos contrastes, já assinalados, entre a população retornada e a restante população portuguesa, em dois aspectos que merecem aqui ser destacados. Por um lado, a necessidade de avaliar a importância do impacto dos retornados na estrutura económica nacional, resultante do seu peso na população activa, da importância das suas qualificações e saberes profissionais e dos efeitos regionais do seu estabelecimento em Portugal. Por outro lado, a conveniência de perceber o potencial decisional e de influência, com consequências a nível de toda a sociedade, que os retornados acabam por ter, fruto da sua específica inserção profissional na sociedade portuguesa.

Antecipando embora algumas das conclusões deste ponto, anotem-se, desde já, as principais características dos retornados activos, características que confirmam, aliás, as diversas indicações anteriormente desenvolvidas. Certamente por terem índices de escolarização mais elevada do que a população não-retornada, começavam a procurar emprego mais tarde e trabalhavam menos horas do que esta, sendo de referir ainda que as profissões em que têm maior peso relativo são exactamente as mais qualificadas. Também se verifica uma maior presença de retornados nos grupos socioeconómicos com maior capacidade de intervenção social, em todos os domínios (político, económico, social e cultural), e menor dos grupos subordinados.

³⁵ Santo Agostinho, *A Cidade de Deus*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. 2.^a ed., vol I, 1996, p. 93

³⁶ Santo Agostinho - *A Cidade de Deus*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. 2.^a Edição. Vol. I, 1996, p. 57.

O estudo aprofundado sobre este tema leva a uma ideia que, na globalidade, os retornados têm uma maior mobilidade profissional do que a população não-retornada, empregando-se predominantemente no sector terciário, devido principalmente à necessidade de se alimentarem e mudarem a vida trágica que tinham que ultrapassar. Considerando, finalmente, a sua distribuição pelo território nacional, verifica-se que o impacto regional da sua presença, aferido fundamentalmente pelas percentagens relativa de patrões e de trabalhadores por conta de outrem, é bem mais relevante nos distritos periféricos do que nos centrais. Teremos que retornar ao exemplo de alguns países europeus, como se verificara uns anos antes em França, na Grã-Bretanha, na Holanda e na Alemanha, a imigração - causada pela descolonização e/ou pela migração económica - mudou as constelações religioso-culturais dos países europeus. Iniciada pelo processo de descolonização, a paisagem religiosa e cultural de um Portugal muito católico mudou - fenómeno mais visível em Lisboa e nos seus subúrbios, no entanto pode-se perceber também no Porto e nos seus subúrbios a mesma mudança.

CAPÍTULO II: A LEI ISLÂMICA (*SHARIA*)

2.1. O Paradigma Dogmático

A filiação religiosa e o passado cultural dos imigrantes das ex-colónias são diversificados: religiões (locais) africanas, paganismo e cultos sincretistas, catolicismo de influência romana e formas africanas, uma pequena percentagem de protestantismo, formas diferentes de islão afro-cultural (incluindo grupos sufi), Islão sunita de antiga origem indiana, ismaelismo e hinduísmo. Podem comprovar este facto, as provas corânicas.

As cento e catorze *suras* do Corão Sagrado permitem interpretações próximas, mas diversas, no entanto estas interpretações só devem ser feitas por teólogos. Os cinco pilares da fé islâmica consubstanciam-se nos seguintes: *Chahada* (fé); *salah* (oração); *Zakat* (caridade obrigatória); *saum* (jejum no mês do Ramadão); *Haj* (Peregrinação a cidade Sagrada de Meca).

Os dogmas de fé (*Chahada*) englobam a fé em Deus e que Muhammad é o mensageiro de Deus, como também nos Anjos, nos Livros Sagrados (Salmos, Tora, Evangelho e Corão) porque o Corão veio substituir os outros livros sagrados, e, ainda em todos os Profetas, na Predestinação e por último na ressurreição, no dia do Juízo Final;

A oração (*salah*) cinco vezes ao dia nos seus tempos correctos e não todas as orações em conjunto, são vitais para qualquer muçulmano.

A caridade (*Zakat*) é retirada do lucro líquido do rendimento anual.

O jejum no mês sagrado do Ramadão (*saum*) é o jejum que foi tornado obrigatório para qualquer muçulmano maior de idade (quando atinge a puberdade), desde os tempos do Profeta Muhammad.

A peregrinação a Meca (*Haj*) apenas para os crentes que têm capacidade financeira para fazer o *Haj*, porque os que não têm capacidade financeira, não necessitam de cumprir com este pilar da religião³⁷.

A Lei Islâmica baseia-se em quatro pontos vitais, designadamente, o Corão Sagrado; tradições do Profeta Muhammad; *Ijmá*; *Qiyás*.

A colecção das tradições do Profeta Muhammad, transmitidas à posteridade por uma acção verbal, gestual e a acção no seu sentido literal, tudo isto é designado por *Hadice*.

³⁷ Abdool Karim Vakil, *O Portugal Islâmico, O Portugal Multicultural e os Muçulmanos Portugueses*, 2003, p. 37.

O *Ijmá* que é o consenso ou resolução unânime dos teólogos islâmicos e que é completa com o *Qiyás*, que é a Analogia da Religião Islâmica.³⁸

A *Sunna*³⁹ constitui o caminho feito pelo Profeta Muhammad e que deve ser seguido por qualquer dos crentes que, em conjunto, constituem uma comunidade e um povo unido que é designado por *Umma*. Os intérpretes da lei islâmica, como já foi citado anteriormente, defendem a unidade da religião e os Imãs dirigem as orações e o culto.

O Islamismo ou Islão é uma religião pacífica, integradora, abrangente e tolerante, onde não há diferenças de classes sociais.

“Ao falarmos de diálogo como um pré-requisito para a paz, queremos significar uma espécie de diálogo que é diferente da negociação diplomática. É um facto bem conhecido que, ao longo da história, assistiu-se a muitas ocasiões em que as guerras e as negociações existiram lado a lado. Por diálogo não queremos significar o uso da linguagem diplomática para promover os interesses económicos e políticos de alguém ou para obter uma vitória sobre o inimigo. O diálogo entre civilizações não pode ter lugar sem simpatia e afeição, e sem um esforço genuíno para compreender os outros sem o desejo de os vencer”.
Muhammad Khatami, o Presidente da República Islâmica do Irão”.⁴⁰

Para Clóvis Maksoud⁴¹, a opinião de árabes e palestinianos é, em geral, favorável a uma paz justa, através de um acordo negocial com Israel, mas afastam a hipótese de uma paz imposta e humilhante. Torna-se angustiante pensar que o novo século ficará marcado por uma conflitualidade crescente entre o Ocidente e o Islão, que, em vez de laborarem em conjunto e de forma profícua numa procura incessante de um diálogo construtivo rumo à paz, pautam as atitudes por alguma indiferença e até desconfiança recíprocas. Para os ocidentais, será útil e necessário compreender de forma inequívoca que o Islão não é uma religião que fomenta a beligerância e que procura semear a discórdia entre os povos. É pacífico observar que no seio da *Umma*, com mais de mil e oitocentos milhões de crentes, a esmagadora maioria dos muçulmanos é gente de paz. Eles constituem a regra, o essencial e o principal. O activismo radical, extremista, virulento, embora presente, é também

³⁸ Vide Fawzia Zouari, *Le voile islamique. Histoire et actualité, du Coran à l'affaire du foulard*. Lausanne: Éditions Favre SA, 2002, p.89.

³⁹ Para melhor detalhe consultar o anexo II.

observável noutras religiões e traduz o excepcional, o accidental e o acessório. Para testemunhar esta ideologia de pacifismo deverá fazer-se o recurso ao Corão como a principal fonte directa do Direito para as sociedades muçulmanas.

“Ó vós que creis! Entrai na Paz, na totalidade e não sigais os passos do demónio, pois ele é para vós um inimigo declarado”.⁴²

Com efeito, este versículo demonstra e realça todos os que têm repúdio do demónio e não têm amor ao Profeta Muhammad, mas que à primeira oportunidade transgridem os dogmas do Corão. *Allah* entre os seus noventa e nove atributos, tem um dos nomes (atributos) que é “*Al-Salam*” (Pacífico). Ele apela aos crentes para não trilharem o caminho do demónio, que é o caminho da guerra, porque se o fizerem não viverão em paz e não atingirão o caminho da Salvação.

“Ó detentores da Escritura! O Nosso Mensageiro veio até vós, expôs-vos uma grande parte da Escritura que vós ocultáveis e suprimiu também uma grande parte dela. De Deus vem-vos uma Luz e uma escritura explícita”.⁴³

“Deus exorta para a Paz e dirige quem ele quer segundo um caminho correcto”.⁴⁴

Não obstante tais versículos, o Corão ensina que a guerra é apenas tolerável em casos de legítima defesa e sempre sob limites bem definidos. Quando realizada deve sê-lo de forma vigorosa (nunca de maneira implacável) e somente com o móbil de restaurar paz e liberdade, a fim de possibilitar prestar o culto a *Allah*.

Em conclusão, embora seja certo que o Livro Sagrado alude à *Jiád* na perspectiva de combate, tal correspondeu apenas ao período belicista do Islão em que o Profeta e os seus Companheiros, após o fracasso do emprego da persuasão e do diálogo para convencer os Qoraichitas de Meca a aceitar a fé verdadeira islâmica, se viram coagidos a responder da forma tradicional da época, pela espada. À margem disso, o Islão foi sempre multise secularmente uma religião de paz, apta a aceitar os outros povos com maior ou menor dificuldade. Enfatizando o caminho do diálogo, o Presidente da República Islâmica do Irão, Muhammad Khatami, escreveu:

⁴² Alcorão, Sura 2, versículo: 204.

⁴³ Alcorão, Sura 5, versículo: 18.

⁴⁴ Alcorão, Sura 10, versículo 26.

«Diálogo é algo de tão desejável porque é baseado na liberdade e na livre escolha. Num diálogo, nenhuma ideia pode ser imposta à outra parte. Num diálogo, cada qual deve respeitar a própria identidade do interlocutor, assim como a sua ideologia e a sua integridade cultural. Apenas em tal circunstância, o diálogo poderá servir de antecâmara para a paz, a segurança e a justiça». ⁴⁵

A crença do Islão é baseada na unicidade de Deus, nos profetas em que os judeus e os cristãos também acreditam (Adão, Noé, Abraão, Moisés, David, Salomão, Lot, José, Jonas, Elias), considera Jesus como o penúltimo grande Profeta, porque os Profetas são sempre muito respeitados e honrados pelo Islamismo. Acredita no mesmo Céu e no mesmo inferno dos judeus e dos cristãos.

Há duas vertentes na religião Islâmica, nomeadamente, a Sunita e a Xiita. A palavra Sunita deriva de *sunna*, que significa seguir literalmente as sunas do Profeta Muhammad, e os sunitas são muçulmanos tolerantes e frontais porque seguem literalmente a religião e fazem do Islamismo um método de vida, o que leva a serem mais ponderados e calmos na percepção antagónica de olhar as situações boas e/ou adversas. Noventa por cento da população Islâmica são sunitas. A Xiita, ao contrário dos Sunitas são revolucionários e não seguem literalmente a *Sunna* e mesmo entre os xiitas há muitas subdivisões. Estes seguem o genro do Profeta Muhammad que é *Ali*, e repartem-se em treze subseitas das quais as mais importantes são as do dozismo (doze imãs), o septismo (sete imãs), o pentismo (cinco imãs). São particularmente proeminentes no Iraque, no Líbano, no Afeganistão, na síria, no Golfo Pérsico, na Índia, no Irão, na África Oriental e no Iémen, o que equivale a 10% da população islâmica⁴⁶.

Numa primeira fase, a religião serve de sustentáculo ideológico à consolidação de vários Estados; numa segunda, transformada em ideologia de massas, serve de alavanca transnacional.

As características destas transformações constituem novidades adaptativas que valerá a pena enunciarem:

“1.^a - Totalitarismo: o islamismo deve regular todos os aspectos da vida social pública e privada, o que não acontece em nenhum país;

⁴⁵ Discurso de Khatami, no Parlamento de Teerão, 19 de Abril de 2003.

⁴⁶ Zouari, Fawzia, – *Le voile islamique. Histoire et actualité, du Coran à l'affaire du foulard*. Lausanne: Éditions Favre SA, 2002, p. 103

- 2.^a - Literalismo da *Sharia*: Os preceitos do Corão devem ser aplicados «à letra» por exemplo os que se refiram a comportamentos evidentes (interdição de consumo do álcool, da carne de porco, dos jogos de azar, da pornografia, confusão de sexos). O literalismo consagra uma vulgata;
- 3.^a – Coerção e repressão sistemáticas: Concretizadas na política na vida do além ou seja na vida após a morte”.⁴⁷

Os muçulmanos africanos vieram da Guiné-Bissau. Outros muçulmanos da África Negra emigraram para Portugal vindos de Moçambique. Embora haja muitos muçulmanos da África Oriental e ismaelitas (um ramo *shia*) [que derivam do hinduísmo e não do islamismo como transparecem isto porque, o Islamismo ou Islam (termo utilizado pelos muçulmanos) não acredita num representante de *Allah* no mundo; os únicos que eles aceitam são os Profetas e Mensageiros enviados por *Allah*, os quais terminaram o seu ciclo há 1426 anos, com o Profeta Muhammad, ao invés os ismaelitas acreditam na presença de alguém como representante de Deus no “mundo”, o Príncipe Aga Khan, que é idolatrado por essa facção⁴⁸ xiita, ambos de origem indiana], Moçambique foi o ponto de partida da maioria de muçulmanos que vive actualmente em Portugal.

É preciso ter em atenção, que por várias razões, o estudo da Presença Muçulmana na Europa debate-se com o problema em reunir dados numéricos onde exista alguma fiabilidade, o que é verdade tanto para cidadãos muçulmanos, como para imigrantes que vivem em Portugal. A analogia política e religiosa é forçada a trabalhar com base em diferentes cálculos de números de casos desconhecidos de imigrantes e com uma imigração ainda em movimento - e fluxos de emigração. Além do mais, a maioria das estatísticas disponíveis sobre imigração, bem como os resultados das campanhas de legalização, não documentam dados de filiação religiosa, apesar de hoje, existir alguma entre-ajuda com as comunidades religiosas, como faz normalmente o recenseamento nacional português, apesar de não ser muito fidedigno.

Contudo, parece que apenas uma percentagem não representativa de imigrantes participou nesses recenseamentos; no entanto a ajuda das comunidades religiosas ajuda a retirar a “nuvem” de desconfiança. Para além de dados documentados de beneficiários de apoios financeiros, económicos, participantes em programas educacionais, casamentos, funerais e os números de eleitores nas assembleias gerais, as próprias comunidades

⁴⁷ Zouari, Fawzia, – *Le voile islamique. Histoire et actualité, du Coran à l'affaire du foulard*. Lausanne: Éditions Favre SA, 2002, p. 94.

⁴⁸ Entrevista com o Dr. Abdool Vakil, presidente da Comunidade Islâmica de Lisboa

muçulmanas apenas podem estimar o número dos seus membros, contudo mais próximos de uma realidade actual.

São elas, acima de tudo, quem pode apresentar a visão geral mais realista, por isso a grande maioria dos artigos de jornal assenta nela. Dado que as comunidades são inteiramente autónomas do estado, economicamente, e que nas negociações legais não beneficiarão de qualquer vantagem pela sua mais elevada representação proporcional, não há verdadeira razão para que elas declarem o seu número por excesso, ou por defeito. Além disso, até certo ponto, todos os dados numéricos se baseiam em cálculos e não contêm informação clara sobre a prática religiosa diária de indivíduos muçulmanos a viver em Portugal, contudo existe um trabalho mais próximo das comunidades e minorias religiosas que consegue aproximar o estudo e a analogia da realidade.

O xiismo é quase exclusivamente representado por um ramo especial, denominado Shia Imami Nizari Muslims (Muçulmanos Shia Imami Nizari), seguidores do seu líder carismático Aga Khan, que é igualmente uma autoridade em assuntos seculares. A comunidade ismaelita reúne entre 5 e 6 mil membros, normalmente de origem indiana, que se fixaram principalmente em Lisboa. Esta é uma religião derivada do Hinduísmo e não do Islamismo porque, como já foi citado anteriormente, na religião Islâmica não há lugar a ídolos, enquanto que a principal característica da religião ismaelita é Aga Khan, que não tem qualquer importância para os Muçulmanos.

Espelhando o conceito de integração ismaelita, ele assimila em si próprios estilos arquitectónicos e influências do Mosteiro dos Jerónimos de Lisboa, do Fatehpur Sikri da Índia e do Alhambra em Espanha. Sempre que o príncipe Aga Khan visita Portugal, como já fez várias vezes desde que os ismaelitas aqui vivem, as autoridades portuguesas tratam-no como um chefe de Estado; recentemente também a cidade de Lisboa foi considerada a capital do “estado ismaili”.

Tal como os muçulmanos, por vezes, a imprensa portuguesa distingue correctamente o grupo *shia* de outros seguidores da fé islâmica.

Em 1996, a Comissão de Reforma da Lei de Liberdade Religiosa do governo (CRLLR)⁴⁹ convidou todas as profissões de fé e associações religiosas registadas na lista do Ministério da Justiça, para apresentar propostas e declarações para a reforma da lei. Com a excepção da Igreja Católica Romana, que não demonstrou grande interesse, os que responderam puderam ser divididos em três grupos principais: igrejas Protestantes e

⁴⁹ Ver Anexo Da Liberdade Religiosa

Pentecostais (tais como a Assembleia de Deus, de origem brasileira), religiões não-cristãs tradicionais (Islão, Budismo, Hinduísmo e Judaísmo) e Novos Movimentos Religiosos.

Há de facto uma relação muito profunda entre o Estado e a Comunidade Islâmica de Lisboa, mais recentemente com a condecoração de que foi alvo o presidente da CIL, com a ordem do Infante.

No que concerne aos projectos futuros com o Governo, está perspectivado um projecto a médio/longo prazo de centros culturais e não apenas religiosos.

A aproximação, e o trabalho de aproximação, é algo que foi feito também na tomada de posse do Presidente Marcelo Rebelo de Sousa com a sua presença no salão nobre da mesquita de Lisboa.

2.2. Panorama nacional

O centro islâmico é o sítio onde os crentes vão fazer as suas orações, podendo ser considerados os centros islâmicos literalmente mesquitas, que é realmente a verdadeira identidade dos centros islâmicos.

Apesar de o número de muçulmanos em Portugal não ser muito grande, há já algum relevo no panorama nacional.

Estas sociedades ou minorias muçulmanas são subdivididas em três: a Comunidade Central ou a Comunidade Islâmica de Lisboa, as Comunidades periféricas e as comunidades regionais.

É fulcral perceber que na Comunidade Islâmica de Lisboa – é aqui que o poder deveria estar centrado, ou deveria ser fundado um Conselho Islâmico que fosse o supervisor, a Comunidade Islâmica de Lisboa foi a primeira comunidade islâmica em Portugal criada oficialmente com a inauguração da Mesquita Central de Lisboa a 25 de março de 1985, no entanto não é a única.

Tem uma afluência diária de cem crentes, e nas sextas-feiras (dia mais importante da semana no calendário muçulmano) este número ascende a mil crentes, porque se trata da oração obrigatória dos muçulmanos do sexo masculino, e apenas poderá ser feita nas mesquitas ou locais de culto islâmico.

Esta comunidade é a comunidade-mãe, porém todas as outras comunidades são autónomas, não é necessária a interligação entre as comunidades e nem existe qualquer tipo de ligação administrativa, entre estas, o que apenas acontece em Portugal, no panorama europeu.

Existem as comunidades periféricas que são: a Comunidade Islâmica Sul do Tejo, Comunidade Islâmica de Palmela, Comunidade Islâmica de Odivelas, Comunidade Islâmica do Forte da Casa, Comunidade Islâmica de Póvoa de Santo Adrião, Comunidade Islâmica de Santo António dos Cavaleiros, Comunidade Islâmica da Colina de Sol, Comunidade Islâmica da Portela de Sacavém, Comunidade Islâmica de Vialonga, a Comunidade Islâmica de Palmela, e, Comunidade Islâmica de Alhandra⁵⁰.

Estas são, em conjunto com a Comunidade Islâmica de Lisboa, as comunidades que mais muçulmanos “albergam”: é nestas que se concentram e se difundem as directrizes islâmicas.

⁵⁰ vide www.comunidadeislamica.pt

Depois existem as Comunidades Regionais, começando pelo Centro Cultural Islâmico do Porto. Tem quatro locais de culto: Vila Nova de Gaia, Campanhã, Aveiro e Braga: aqui a população muçulmana é maioritariamente marroquina e argelina. São sete mil, os crentes desta comunidade.

Neste caso específico não há subdivisão da comunidade, estão todas directamente ligadas à Comunidade Islâmica do Porto e esta, por sua vez a Lisboa, apenas “religiosamente”.⁵¹

Não esquecendo, porém, a Comunidade do Algarve onde esta tem três locais de culto: Albufeira, Armação de Pêra e Faro: nesta comunidade também não há nenhuma subdivisão contrariando as comunidades dos arredores de Lisboa. Aqui, o número ascende a quatro mil crentes.

⁵¹ Vide www.comunidadeislamica.pt

2.3. Laicização e Constituição

Portugal é um estado laico, logo há mais viabilidade, e a aceitação pela religião islâmica foi muito pacífica ao contrário de outros países, como os de Leste onde a integração da comunidade muçulmana foi claramente mais difícil e trabalhosa.

A primeira pista é a observação facilmente testável, talvez mesmo trivial, de que os visitantes de um país, onde se fala uma língua que eles não conhecem, não podem comunicar com os seus habitantes através de uma língua a não ser que eles tenham uma terceira língua em comum. Atendendo ao facto de que a comunicação através de uma língua é a forma de comunicação principal entre os seres humanos, a existência de tantas línguas e religiões diferentes na Terra é uma característica notável da humanidade⁵².

Há uma única humanidade, a única espécie que utiliza uma língua como o seu principal meio de comunicação. Por meio das línguas, os seres humanos podem comunicar e transmitir conhecimento de uma geração para outra. Uma língua é composta por padrões sonoros que, numa dada sociedade, são produzidos e considerados como símbolos de um aspecto específico do mundo humano.

De acordo com as actuais formas de falar e pensar, a cultura pode e deve transmitir ao subconsciente que é realmente possível viver num laicismo e não numa xenofobia, onde as oportunidades e os direitos de qualquer cidadão mundial sejam iguais.

Porém, os processos de maturação e crescimento, específicos da espécie, proporcionam ao Homem para que o aceitem e que o aceitem como ele é, e não de uma forma diferente.

Ao contrário de um engenheiro onde este tem de passar por várias fases de aculturação, aqui, não acontece nada semelhante porque é outro processo completamente diferente. Esta matéria é característica da Teoria Geral do Estado, na acepção jurídica do tema.

Todavia não parece pertinente deixar omissa uma referência, ainda que sucinta, às matérias em apreço. Assim, e em primeiro lugar cumpre referenciar a questão da constituição.

A doutrina costuma classificar as constituições, em termos formais, em dois grandes grupos, a saber: as constituições históricas, ou apenas existentes em sentido material, e as constituições escritas, ou realizadas em sentido formal. Das primeiras resta o

⁵² Elias Norbert, *Teoria Simbólica*, Editora Celta, 2002, p.19.

grande exemplo da constituição britânica que, como se sabe, é uma união Real, e que se caracteriza por não possuir um documento único e unificado, de hierarquia superior a quaisquer outras leis, aonde se definam os elementos do Estado em concreto, a estrutura dos órgãos de soberania, as suas funções e as suas interligações, onde se estipulem os direitos, liberdades e garantias do cidadão que neste caso não se aplica visto estarmos a falar da Comunidade Muçulmana.

Do outro lado existe a tradição iluminista que é a formal, onde se encaixa a comunidade Muçulmana.

Classifica ainda a doutrina pacificamente divulgada no domínio quanto ao conteúdo em dois grandes grupos, designadamente: constituições liberais e constituições programáticas. As primeiras limitam-se a definir através dos seus elementos concretos, a tipificar os órgãos de soberania, as respectivas conexões e funções, a definir outros órgãos de nível central, regional e local.

As segundas, para lá de todas estas matérias, enquadram, ainda uma outra parte que é chegar a uma ideologia mais explícita, o que não acontece de modo algum na comunidade muçulmana. Esta tradição começa a firmar-se a partir da constituição de Weimer, e hoje encontra-se maioritária.

Quanto à revisão, a mesma doutrina classifica as constituições em rígidas e flexíveis, consoante a maior ou menor dificuldade da sua alteração por via pacífica e formal. Esta classificação depende de vários factores: a exigência dos limites materiais de revisão, da dificuldade de concretização dos limites formais, temporais, circunstanciais impostos e, em certa medida, também resulta da prática demonstração da exequibilidade, em termos históricos concretos.

A linguagem, o pensamento e o conhecimento são conceitos que podemos situar, em termos latos, no mesmo nível de síntese. Ao examinar o uso actual destas palavras, a conclusão poderá ser que estas se referem a grupos, de facto, diferentes e com existências separadas, à semelhança das diferentes classes de animais, mas não é este o caso. Os hábitos da pesquisa permitiram que diferentes grupos de especialistas se dedicassem ao estudo de cada um destes aspectos. Há teorias do conhecimento que dispensam uma atenção reduzida à linguagem e há teorias da linguagem que têm pouco a dizer sobre o conhecimento. Porém, uma língua faz parte, sem dúvida, do conhecimento de uma pessoa e muito do conhecimento que é aprendido por uma pessoa é adquirido através de uma língua, neste caso deveria ser o Corão, embora a proporção relativa do conhecimento adquirido com o auxílio de comunicações sob a forma de símbolos sonoros e do

conhecimento adquirido sem a comunicação linguística possa ser diferente em diferentes sociedades e em diferentes ramos do conhecimento.

Uma das perplexidades das teorias dominantes do conhecimento e da epistemologia tradicional é o facto de a sua maioria ter pouco a dizer sobre a transmissão do conhecimento entre as pessoas e quase nada sobre as características estruturais do conhecimento que possibilitam a transmissão interpessoal e, portanto, também intergeracional do conhecimento. As comunicações linguísticas desempenham um papel fundamental nesta transmissão. A proporção relativa da transmissão verbal e não-verbal pode variar. Mas a transmissão do conhecimento que prescinde totalmente das palavras é comparativamente rara. Não é por acaso que o papel fundamental e, em alguns aspectos, indispensável da transmissão interpessoal de conhecimento merece uma atenção relativamente escassa por parte das teorias tradicionais do conhecimento. Tal deve-se à imagem humana subjacente a estas teorias e aos problemas que, de acordo com esta imagem, parecem ser teoricamente relevantes ou não. Essencialmente, estas teorias preocupam-se com indivíduos completamente independentes e isolados. Uma pessoa imaginária deste tipo é considerada como o sujeito do conhecimento. Por isso, no caso de merecer uma eventual atenção, a comunicação interpessoal através de uma língua desempenha, na melhor das hipóteses, um papel marginal nestas teorias.

Além disso, o conhecimento considerado como relevante nestas teorias é, quase exclusivamente, o conhecimento científico e, muitas vezes, apenas o conhecimento dos físicos. O argumento parece indicar que só eles produzem conhecimento válido ou “verdadeiro”. A imagem humana básica de um indivíduo isolado como sujeito do conhecimento e da física, qualificada como a ciência exemplar, resulta numa visão limitada e estranhamente superficial sobre o conhecimento que, nos termos destas teorias, é relevante ou irrelevante. Os grandes cientistas ocupam, individualmente, o centro do palco.

No caso de a transmissão e o crescimento do conhecimento serem, de algum modo, considerados, a ênfase é colocada na sequência dos indivíduos proeminentes. O modo como a ciência se desenvolveu desde Newton até Einstein constitui um problema modelo.

E como a religião islâmica se foi clarificando ao longo do tempo, porque após o falecimento do Profeta e dos companheiros do Profeta, a religião ficou clarificada e sumariada, com a chegada das escolas jurídicas tornou-se fácil. Porém, a ignorância apoderou-se do Homem e este, acomodado, não sentiu necessidade de tornar ainda mais clara a religião islâmica, mas nesta nova vaga de conhecimento, notam-se francas melhorias e isso ajuda na integração da comunidade.

O campo do conhecimento qualificado, nestas teorias, como relevante é, por outras palavras, largamente autocentrado. O quadro de referência não é a humanidade. A questão não é saber como é que os seres humanos, universalmente, adquirem conhecimento. A questão protótipo é o modo como um cientista adquire conhecimento por si próprio. Dado este quadro centrado no indivíduo, é compreensível a escassa relevância da relação entre a linguagem e o conhecimento neste processo de integração. O mesmo acontece com as características distintivas do conhecimento humano. As teorias do conhecimento que, em termos gerais, dominaram, desde Descartes, parecem ser teorias universais que cobrem todo o campo do conhecimento humano, mas, de facto, estão quase exclusivamente preocupadas com um tipo de conhecimento seleccionado de forma muito limitada. Elas vêem este campo limitado à luz de uma imagem humana que faz parecer as pessoas como indivíduos sem sociedade, como seres humanos do tipo *homo clausus*. Este tipo de artifícios permite manter as teorias do conhecimento, da linguagem e do pensamento, para a melhor integração desta comunidade ímpar⁵³.

Como resultado possível, as propensões actuais dizem que estas podem ser, natureza ou sociedade e materialismo ou idealismo. No entanto, um exame mais atento sobre a natureza da linguagem mostrou já que, em determinados aspectos, os seres humanos não podem ser conceptualmente divididos e polarizados desta maneira. A linguagem, como se notou é uma das ligações que faltam entre a natureza e a sociedade ou a cultura. Pode afirmar-se que os seres humanos são feitos, por natureza, para a cultura e a sociedade/comunidade. O conhecimento intimamente ligado à comunicação linguística é um outro exemplo deste tipo⁵⁴.

Tradicionalmente, as teorias do conhecimento são concebidas sem tomar em conta quer os aspectos físicos do conhecimento, sob a forma dos padrões sonoros de uma língua e das imagens da memória cerebral quer a standardização social dos padrões sonoros que lhes permite funcionar como símbolos de objetos específicos de comunicação, ou seja, como conceitos. O que foi dito, anteriormente, acerca da linguagem, pode permitir compreender, mais facilmente, que o conhecimento e a integração, também não podem ser acomodados nas polarizações classificatórias convencionais. Conceitos como as imagens da memória cerebral estão à margem da matéria como da ideia, tanto do materialismo como do idealismo. O mesmo pode ser afirmado sobre o conceito dos padrões sonoros

⁵³ Zouari, Fawzia, – *Le voile islamique. Histoire et actualité, du Coran à l'affaire du foulard*. Lausanne: Éditions Favre SA, 2002, p. 112

⁵⁴ Zouari, Fawzia, – *Le voile islamique. Histoire et actualité, du Coran à l'affaire du foulard*. Lausanne: Éditions Favre SA, 2002, p. 102

socialmente estandardizados como símbolos, conhecidos como tais pelos utilizadores da mesma língua, e podendo, assim, servir como mensageiros entre a boca de uma pessoa e os ouvidos de outras. É difícil imaginar a transmissão do conhecimento entre gerações, um bebé humano não se transformar num ser humano plenamente desenvolvido. De facto, aprender a falar, isto é, aprender uma língua, é, em si, uma forma de adquirir conhecimento, o que ajuda na integração desta ou de outra comunidade ou minoria étnica e/ou religiosa.

Um exemplo simples pode ser, mais uma vez, útil. Se um novo padrão reactivo é integrado, ou alternativamente rejeitado, num novo programa prototípico de um grupo de animais mamíferos, podem ser levados a conceptualizar este padrão inovador sob a forma de um dualismo conceptual, de integração ou rejeição.

No entanto, pode haver não só duas, mas seis ou mesmo vinte alternativas. Tomemos o exemplo do sorriso. As pessoas habituadas à comunicação linguística podem não reconhecer imediatamente que o sorriso é também uma forma de comunicação. Todavia, é esse o caso. Neste caso, não é o aparelho vocal, mas a face que serve como emissor das mensagens de uma pessoa para outra⁵⁵. Um sorriso na cara de uma pessoa é, em primeiro lugar, um sinal, um sinal do bem-estar e dos sentimentos amistosos do emissor em relação ao receptor da mensagem. Podemos talvez presumir que as formas ancestrais do sorriso dos adultos seriam menos variáveis do que são no único tipo sobrevivente de homínídeos. Tal como muitas outras comunicações animalizadas, o sorriso é ainda geneticamente predeterminado e está vinculado a uma situação imediata. Porém, no caso dos seres humanos adultos, o sorriso mostra, nitidamente, como é inadequada a tradicional dicotomia conceptual entre formas de comportamento adquirido e inato em comparação com os dados observáveis.

⁵⁵ Elias Norbert, *Teoria Simbólica*, Editora Celta, 2002, p.91.

2.4. A Ideologia e o Islão

A sede de apoio activo é que verdadeiramente constitui a sociedade, dividida entre os projectos que pretendem o domínio do aparelho Central. O problema da forma do Poder tem aqui relevância, porque existe com frequência uma falta de coincidência entre a definição legal da comunidade e a definição política dessa comunidade.

A definição legal dessa comunidade traduz-se nos crentes associados, e existe em forma de regimes, embora formalmente seja uma criação normativa. Abrange todos aqueles cujos consentimentos concorre legalmente para a formação da pirâmide do Poder.

Mas a realidade política ou não, não se confunde com a definição legal e pode ser mais extensa ou menos extensa do que a norma inculca e proclama, para afirmar a imagem desejada pelo Poder.

Nos regimes coloniais do século XX, as doutrinas do indigenato excluía legalmente da comunidade política a generalidade dos nativos, mas a realidade política rapidamente se demonstrou diferente e bem mais extensa do que as leis consentiam.

A luta pelo Poder dirige-se à comunidade real e só parcialmente se mantém dentro dos limites normativamente definidos no contexto da forma que o Estado tenha adoptado.

A mobilização da maioria silenciosa, que não utiliza a faculdade legal de intervir, em regra não tem necessidade de exceder os quadros legais.

Mas as camadas párias, isto é, aquelas que não têm direito à oportunidade de participar, ou que encontram na estrutura social uma resistência que lhes não permite exercer de facto a participação, ou que não reconhecem legitimidade à representação legal a que o sistema conduz, constituem a base do apelo à mobilização que excede os quadros legais.

A filosofia racionalista que formulou a ideia de constituição, embora tenha inspirado uma revolução e ocupado o aparelho do Poder, ou não, por via revolucionária, imaginou que o processo político passaria a decorrer disciplinado por uma racionalidade expressa num direito positivo.

Daqui que a revolução passasse a ser encarada, de um ponto de vista normativo, como a violação das normas legais que disciplinam o acesso ao poder, conceito puro que cobre uma gama variada de intervenções ilegais⁵⁶.

⁵⁶ Carlos Cossio, «*El Concepto puro de revolución*», Barcelona, 1936, p.134.

O processo, todavia, o que faz, é usar as normas como um dos dados do problema da aquisição do Poder, mas excede-as com frequência crescente.

As normas jurídicas são um instrumento do Poder que pretende manter-se e um dos elementos racionalmente utilizados pelos que lutam pela sua aquisição. Uns e outros as excedem com frequência crescente, e este facto não pode ser ignorado.

A subversão é sempre uma transgressão das regras de uma ideologia dominante. Em segundo porque, quanto mais não seja por oposição, na subversão representa uma posição ideológica.

Há sim, uma aproximação à lógica paretiana a este respeito, isto é, a análise que considera as ideologias como derivações, como justificações aposteriorísticas de atitudes baseadas em fundamentos sociopsicológicos diversos, limitados estes a causas *residuais* no pensamento de *Vilfredo Pareto*.

Impõe-se, antes de mais, a limitação de um conceito operacional de ideologia. O trabalho de recolha de muitas das noções, historicamente mais significativas, de ideologia sintomática:

1. Da etimologia da palavra «ideologia»⁵⁷ (discurso sobre as ideias, tratado das ideias) hoje restam poucos traços, uma vez que o conceito se refere à dinâmica social.
2. A ideologia, na sua componente teórica, funciona em circuito fechado, alimenta-se de si própria, é incapaz para a transcendência, é a «ideia da ideia».
3. Marx e Engels cristalizam um novo entendimento da palavra ideologia, fazendo derivar a consciência humana da existência humana⁵⁸. A ideologia é, assim a representação disfarçada de interesses de classe, de base material. Para os marxistas há, por conseguinte, ideologias falsas ou perversas e ideologias verdadeiras e boas.
4. Sorel, baseado nas teses dos marxistas primitivos, de Proudhon, de Descartes e de Locke chega a uma nova síntese inovadora “ (...) todas as ideologias são formações do espírito, sobre as quais a vida das classes apenas exerce influência secundária”⁵⁹.
5. Lenine retira a conotação pejorativa que os marxistas primitivos emprestaram à noção de ideologia, quando consideram o próprio marxismo como ideologia.

⁵⁷ O criador de tal neologismo foi o filósofo francês Conde Destutt de Tracy, que viveu nos séculos XVIII e XIX.

⁵⁸ Vide Marx, Karl – *Uma Contribuição para a Crítica da Economia Política*, 1950 Engels, F., *Anti-duhring*, e de ambos *Manifesto Comunista* p. 87.

⁵⁹ Georges Sorel, *As ilusões do Progresso*, na ed. Ref. Por Ruas, Henrique Barrilero, pp. 6 a 94.

Para este político, ideologia é, para além da teoria política, o «elemento consciente de um movimento, social»⁶⁰. Não fugindo à ortodoxia, simplificou a descrição da dialética da política.

6. Outros pensadores que se dedicaram ao estudo das ideologias referem apenas perspectivas acessórias ao que ficou referido em resumo.

Karl Manheim qualifica a ideologia como um mau uso da ideia para a ocultação de interesses subjacentes; Joseph Schumpeter entende-a como ideias preconcebidas, perigosas por anticientíficas, incompletamente sistematizadas, mas que «circulam na mentalidade pública» num dado local e época, como «concepções que se convertem em crenças sociais»⁶¹.

Raymond Aron mostra a dependência das ideologias das escolas de pensamentos, do enfoque subjectivo da realidade, da relevância relativa dos aspectos particulares das situações históricas concretas. Sugere, mesmo, que a ideologia seja o sucedâneo da religião e do patriotismo. Mostra ainda que a ideologia é um absoluto perante outro absoluto, “ou seja, uma tese ou, em atitude de combate, já espera que a venham a negar”⁶², sendo em si mesma uma ordenação aparentemente sistemática de factos, de interpretações, de desejos de previsões.

A visão islâmica vai ao encontro do Versículo do Corão onde Deus diz: “E, Eu sou Aquele que sabe tudo”⁶³, e a explicação deste versículo mostra que o Islamismo assenta e consolida a sua ideologia apenas nas ordens divinas e nos aspectos primordiais da parte de Deus, não há intervenção do Homem porque ele não sabe tudo.

Esta diversidade de sentidos acabou por cristalizar em três núcleos principais de significação: como doutrina, como programa operacional e como crença⁶⁴.

O aspecto de falseamento da realidade, referido por inúmeros autores para além dos marxistas, desde Nietzsche, a Vilfredo Pareto, passando por Julien Benda e Gustave Le Bon, é outro elemento importante para o entendimento do funcionamento deste fenómeno sociológico.

⁶⁰ Ruas, Henrique Barrilaro – op. Cit., p. 34.

⁶¹ Zouari, Fawzia, – *Le voile islamique. Histoire et actualité, du Coran à l'affaire du foulard*. Lausanne: Éditions Favre SA, 2002, p. 123

⁶² Ruas, Henrique Barrilaro, op. Cit., p. 51 sintetizando o pensamento de Aron designadamente da sua obra *L'Opium*, de pp. 200-321, da ed. Citada.

⁶³ Surat An-Najm, Corão Sagrado.

⁶⁴ Guedes, Armando Marques – *Ideologias e Sistemas Políticos*, ed. Instituto de Altos Estudos Militares, Lisboa, 1978, p.13.

Tal deformação resultará de uma multiplicidade de factores desde a simplificação sucessiva, com intuitos de divulgação popular das ideias reduzidas, até à satisfação de interesses reais que estão na sua origem e fundamento.

O Professor Adriano Moreira faculta um entendimento deste desfasamento entre a teoria e a prática política por ela justificada. «Os padrões de vida política real não se confundem necessariamente com os padrões que, a partir do estudo das ideias políticas dos doutrinadores e ensaístas, são identificados pelos analistas e historiadores para autonomizarem famílias de pensamento.

O absolutismo iluminado dos doutrinadores não é o absolutismo dos estadistas, nem das acções, nem das massas eventualmente chamadas a intervir como base activa ou passiva do Poder»⁶⁵.

Verifica, assim, a desconformidade entre a formulação originária das ideias e a materialização que assume ao nível da dinâmica social⁶⁶ e esclarece a função destes fenómenos políticos na sua definição como o «conjunto de conceitos existenciais que orientam a luta pela captura, manutenção e exercício do poder político»⁶⁷.

Outra importante contribuição do Professor Adriano Moreira, senão a mais importante, é sem dúvida a que nos permite identificar a composição de todas as ideologias operantes «elementos racionais, emotivos e míticos». Esta contribuição é especialmente significativa pelo consequente juízo que determina: as ideologias políticas são valorativamente indemonstráveis.

A distorção da ideia, entre a frase da ideia - conceito à fase da ideia - força social, operar-se-ia através de uma intermediária, que é a da formação das doutrinas políticas: nesse estádio produz-se o processo «de interpretação, de degradação e adaptação “da ideia” às circunstâncias da luta política»⁶⁸.

Na formação das ideologias, identifiquei, ainda, duas vertentes distintas, mas interligadas e complementares. De um lado o que poderia designar por vertente idealista, ao considerar as ideologias como as forças sociais resultantes das interpretações e divulgações de sistemas teóricos de construção filosófica e de análise de factos políticos realizados originalmente por autores relevantes⁶⁹. Por outro lado, teria, de certa forma em

⁶⁵ Adriano Moreira, *Ciência Política*, Lisboa, Livraria Bertrand, ed.1979, p.260.

⁶⁶ Desenvolve, assim, a magnífica síntese de Weidle, aí citada, que refere as ideologias como «sistemas de ideias que já não são pensadas por ninguém».

⁶⁷ Id., p.262.

⁶⁸ Id, p.263, veja-se também: Moreira Adriano – *Ideologias Políticas*, cit., pp. 51, 52 e *Ideologias e Política Internacionais*, policop., cit., pp.3 e ss.

⁶⁹ Lara, António de Sousa – *Elementos de Ciência Política*, pp.40 e ss.

sentido inverso, a vertente materialista, ao considerar, também, que as ideologias resultam, em grande medida, das conjunturas concretas, dos interesses materiais de indivíduos e de grupos. Cria-se, por conseguinte, de alguma forma, uma certa causalidade circular, e nessa medida, muitas vezes, um ciclo vicioso entre ambas as componentes da ideologia, facto que permite a leitura de Henrique Barrilaro Ruas, quanto à incapacidade para a transcendência que referi anteriormente⁷⁰.

Esta circunstância deriva, ainda, da natureza dos pressupostos das ideologias. Conforme já referi, os pressupostos mencionados «incluem, entre outros, elementos não lógicos por se basearem em escalas de valores indemonstráveis, estereótipos, instintos, sentimentos, fé e mitos»⁷¹.

Ora «se a estrutura da ideologia for inteiramente lógica as conclusões têm as mesmas características dos pressupostos que partiram»⁷².

«Acontece ainda que a hierarquia destes valores é indemonstrável por via racional, de modo que é sempre possível encontrar atitudes contraditórias pelo que respeita à sua aceitação ou não aceitação e à sua posição relativa⁷³». «Por outras palavras as escalas de valores que o Homem elabora são subjectivas e, portanto, susceptíveis de oposição parcial ou total. Como as ideologias se vão fincar em escalas de valores, passam, por essa via, a comungar de idênticas características, isto é, a poderem subsistir em mútuo conflito»⁷⁴.

O mesmo raciocínio é extensível a outras atitudes ideológicas, fundamentadas, no todo ou em parte, nos referidos pressupostos não lógicos.

A conflitualidade das ideologias resulta, por conseguinte, em primeiro lugar, da natureza, da indemonstrabilidade valorativa das suas determinações e estereótipos.

Resulta, em segundo lugar, da mentalidade totalitária com que se apresenta essas mesmas determinações e conclusões.

Resulta, em terceiro lugar, do imperativo da acção interessada. Sem este não há ideologia. Em muitos dos casos é este que se cobre com uma ideologia, apoteoristicamente.

Finalmente resulta da tendência para a universalização do ambiente ideológico nas relações sociais da humanidade. Cada vez mais, qualquer acção ou omissão tende a ter

⁷⁰ Vide retro, nº2 da síntese apresentada.

⁷¹ M.Scheler tem sobre este aspecto uma leitura próxima ao afirmar: «Por detrás daquilo a que se chama oposições doutrinais, abre-se a um abismo de diferenças de espírito de sentimento e, por conseguinte, também de atitude prática». Vide *L'Idée de Paix et Le Pacifisme*, p.96.

⁷² Lara, António de Sousa – *Elementos de Ciência Política*, ISCSP, 2003, p.45.

⁷³ Moreira, Adriano – *Ideologias e Política Internacionais*, cit., p.214.

⁷⁴ Lara, António de Sousa – *Elementos de Ciência Política*, p.44.

implicações ideológicas, quando não for, é ela própria uma atitude directamente ideológica.

O resultado final desta situação complexa é o do conflito. Preexistente ou decorrente das ideologias, mas sempre com estas directamente relacionada, a conflitualidade ocupou o «teatro do mundo» moderno. A continuidade deste sistema está fundada na própria natureza da sociedade contemporânea, na sua crescente complexidade, na paradoxal convergência de modelos culturais, a qual se pode verificar na manifestação de progresso determinada pelas sociedades industrializadas, na ambição de superação contínua do real, que a humanidade demonstra, ora canalizada para o transcendente, para o religioso, ora para o mítico e para o utópico.

É verdade, como diz Raymond Aron, que a ideologia é o sucedâneo da religião e do patriotismo⁷⁵.

A precariedade das ideologias, de que falam J. Schumpeter e M. Collinet refere-se mais à sua definição conjuntural, enquanto meios de acção concreta, do que à sua realidade, enquanto instituições fenomenológicas sociopolíticas⁷⁶.

O processo evolutivo criou condições para desencadear processos de desenvolvimento. Não é necessário presumir que, entre os antepassados da humanidade, a evolução cessou quando o desenvolvimento começou. É possível que os grupos na linha ancestral tenham sido submetidos aos dois tipos de transformações. Os indivíduos do Paleolítico, por exemplo, não sofreram só mudanças evolutivas, mas também aperfeiçoaram, muito lentamente, os seus instrumentos, o que é uma mudança em termos de desenvolvimento. Até então, nada parece ser conhecido sobre a capacidade de comunicação através da linguagem, sempre adequada às necessidades de integração.

Há, numerosos, outros exemplos que ilustram o facto de que o fundo social de símbolos pode mudar de uma condição em que é incerta a linha divisória entre o conhecimento baseado na fantasia e o conhecimento congruente com a realidade, pendendo fortemente o seu equilíbrio a favor do primeiro, para uma condição em que a distinção entre o conteúdo de fantasia e congruência com a realidade, que caracterizam os símbolos no campo da natureza não humana, é desprovida de qualquer ambiguidade. Aqui, no equilíbrio entre os dois tipos, o conhecimento congruente com a realidade prevalece claramente. Ele está neste campo, numa manifesta posição de domínio, enquanto em outros campos, tal como o de conhecimento das sociedades humanas, o conhecimento baseado na

⁷⁵ Moreira, Adriano – *Ideologias e Política Internacionais*, cit., p.217

⁷⁶ Ibidem, p.219

fantasia, por exemplo sob a forma de ideias sociais, é ainda tomado como um conhecimento congruente com a realidade.

A lei de Comte dos três estádios vem-nos à mente. No entanto, a sequência referida sumariamente não é uma lei nem um modelo de um processo necessário e irreversível. É um modelo puramente orientado para os factos que indica um dos aspectos salientes da continuidade da transmissão do conhecimento. Pode ser revisto e abandonado, se tal for necessário, perante a descoberta de um novo conhecimento dos factos. O desenvolvimento da escrita pode servir como exemplo da continuidade do desenvolvimento do conhecimento, a despeito da sua transição de um povo ou de um Estado para outro. Independentemente da descendência que a escrita fenícia pode ter tido, os gregos aprenderam a escrita a partir dela. Ela não tinha qualquer ligação com o alfabeto micénico que, aparentemente, derivou de uma forma mais antiga de escrita desenvolvida em Creta. O alfabeto romano foi uma das transformações da forma de escrita grega. A escrita romana transformou-se na escrita medieval e, portanto, na nossa⁷⁷.

No tempo de Comte, não era invulgar incluir o conhecimento não racional ou religioso no desenvolvimento do conhecimento como uma fase inicial; ele não foi o único intelectual desse tempo a sugerir esta sequência como uma necessidade quase natural. Há uma ligação íntima entre os processos do conhecimento e da formação do Estado e, claro na sua integração. O primeiro florescimento do conhecimento dominado pelos sacerdotes ocorreu nas antigas monarquias do Médio Oriente de que são exemplos a antiga Suméria, o antigo Egipto e a Babilónia. Na maioria destes Estados, uma aristocracia sacerdotal, chefiada pelo sacerdote chefe e baseada na primeira organização social que foi a casa do templo, estavam mutuamente ligadas como codirigentes do Estado e como rivais em muitas lutas pelo poder⁷⁸.

Um aspecto do processo de integração quando se compara a organização sacerdotal e a estrutura do conhecimento da primeira fase dominada pelos sacerdotes com os da segunda fase. As segundas não representaram, simplesmente, um regresso às primeiras. Os avanços efectuados durante o primeiro período do conhecimento secular não foram, simplesmente, perdidos no segundo período do conhecimento dominado pelos sacerdotes. Este último representou uma complexa combinação de regressão e de progresso. O mito dominou outra vez onde a interrogação protocientífica tinha anteriormente dominado. Mas a organização sacerdotal moldou-se com base na organização estatal do império romano

⁷⁷ Moreira, Adriano – *Ideologias e Política Internacionais*, cit., p.221

⁷⁸ *Ibidem*, p.210

que lhe deu origem. Sob a forma de uma mesquita e uma comunidade religiosa forte e una, tornou-se muito mais fortemente centralizada e unificada do que o que caracteriza os cultos e as crenças religiosas na primeira fase do conhecimento dominado pelos sacerdotes/teólogos. Uma das suas qualidades foi ter como base o livro único e sagrado: o Corão. A formação de conceitos foi feita a um nível mais elevado de abstracção ou de síntese realizados no estágio secular precedente. Neste contexto, estes exemplos podem ser suficientes para indicar que o modelo de quatro estádios não tem, de modo algum, o carácter de progressões ou regressões uniformes. Mas eles podem, pelo menos, destacar a complexidade do processo de conhecimento. O modelo convida as comparações, tal é um dos critérios da sua congruência com a realidade. Esta levou à emergência de uma forma científica de descoberta⁷⁹.

O exemplo ilumina também a natureza e a função dos modelos dos processos de longo prazo, neste caso dos longos processos de crescimento do conhecimento e do processo de integração. Os avanços nas ciências naturais podem tentar as pessoas a considerar os modelos processuais como uma espécie de lei ou de generalizações semelhantes a uma lei. Comte sucumbiu a esta tentativa. Mas os modelos processuais sociólogos não possuem, de modo algum, o carácter de leis gerais no que concerne a numerosos casos especiais. O processo representado pelo modelo de quatro estádios é provavelmente único. Pode nunca repetir-se. Este modelo fornece uma articulação em relação ao que eu disse anteriormente, ou seja, um processo contínuo de transmissão e crescimento do conhecimento pode ligar entre si as tradições de conhecimento de diferentes países e povos. Pode fazer-se remontar à antiga Suméria o processo de transmissão e do crescimento contínuo do conhecimento que, no Renascimento, desabrochou sob a forma do conhecimento científico naqueles que hoje são concebidos como os países europeus. No decurso deste processo, grupos seculares específicos conseguiram, em duas ocasiões, a eliminação do monopólio da transmissão e da produção do conhecimento que os grupos de teólogos haviam adquirido. Muito provavelmente, o primeiro ímpeto do conhecimento secular e a absorção de alguns dos seus aspectos pela segunda fase do conhecimento dominado pelos sacerdotes constituiu uma das condições para o segundo ímpeto secular. Porque é que, e este é o problema, no contexto da tradição sumério-europeia, os grupos seculares conseguiram, por duas vezes, criar uma tradição de conhecimento própria e alcançar para o seu tipo secular de conhecimento uma posição de

⁷⁹ Moreira, Adriano – *Ideologias e Política Internacionais*, cit., p.229

supremacia sobre o conhecimento controlado pelos teólogos? As características que distinguem o conhecimento científico e o conhecimento não científico dificilmente podem sobressair, de forma clara, se a atenção e o conhecimento factual forem concentrados no segundo. Coloco aqui a questão como um exemplo do papel que os modelos, que representam sínteses de nível superior, podem desempenhar no estudo das sociedades humanas⁸⁰.

Pode ser útil, nesta parte final, indicar, de forma breve, dois aspectos deste estudo que estão implícitos, mas que não foram ainda explicitados. Em, pelo menos, dois pontos, o campo empírico da visão subjacente à teoria do símbolo é mais amplo e o nível da síntese teórica é, em conformidade, mais elevado do que o é, habitualmente, nos estudos da história, da sociologia e de outras ciências sociais. Primeiro, o quadro social de referência implícito em tais estudos é a principal unidade de sobrevivência do nosso tempo, o Estado-nação. Nas investigações antropológicas tradicionais, é a tribo. O facto de o Estado ser o principal nível de integração em que estes inquéritos se baseiam pode não ser tão óbvio nas investigações sociológicas quanto o é nas investigações históricas mas, se examinarmos o que os sociólogos pretendem dizer quando falam da sociedade, descobrimos, em geral, que eles raramente vão além do nível de integração da comunidade, embora possam confinar o seu campo às subdivisões de uma comunidade. Além disso, eles circunscrevem, geralmente, os seus esforços às relações internas de uma comunidade. Os sociólogos raramente incluem no seu campo de visão e, portanto, na sua concepção da sociedade, as relações entre os Estados e as alterações que estas atravessam. Por outras palavras, os desenvolvimentos dos grupos continentais de Estados e, em última instância, da humanidade são, normalmente, desvalorizados como problemas exteriores aos campos de problemas dos sociólogos. Aqui, eles não são considerados com esta perspectiva⁸¹.

Enquanto a sociedade for, implicitamente, identificada com as relações entre os seres humanos internas a uma comunidade, as relações entre as diferentes comunidades, e a humanidade como a unidade de integração que eles formam, tendem a ser consideradas como relações existentes no exterior da sociedade ou, talvez, como simplesmente inexistentes. De facto, as relações entre as comunidades são relações entre pessoas. São diferentes das relações familiares e de outras relações internas de uma comunidade apenas pelo facto de representarem um nível diferente de integração. Não são menos reais do que as relações sociais situadas ao nível de uma comunidade ou a um nível inferior. O facto de

⁸⁰ Moreira, Adriano – *Ideologias e Política Internacionais*, cit., p.229

⁸¹ *Ibidem*, p.198

as relações familiares, as relações industriais e as relações entre Estados e comunidades/minorias étnicas pertencerem, enquanto objetos de investigação, a diferentes especialidades académicas pode contribuir para a impressão de que as relações internas de um Estado e de uma comunidade são relações sociais, porém a relação entre Estados não o são.

O problema aqui chama a atenção para a lacuna existente no arsenal conceptual dos sociólogos para cuja superação estes não são muito preparados. As sociedades humanas, tal como são hoje constituídas, possuem diversos níveis interligados de integração. O nível do grupo de parentes, o nível tribal, o nível do Estado, o nível continental e, finalmente, o nível da humanidade, constituem graus de uma mesma escala. Os observadores da cena contemporânea podem notar uma diferença muito pronunciada entre as possibilidades de poder disponíveis para os representantes dos diferentes níveis de integração nos diferentes estádios de desenvolvimento da humanidade. Os sociólogos e, aliás, os cientistas sociais em geral não estão adequadamente equipados para abordar as relações humanas em diferentes níveis de integração e as transformações de desenvolvimento que estas podem atravessar.

Um exemplo flagrante é a transição do nível de integração tribal para o nível de integração estatal que pode actualmente ser observado em algumas partes de África⁸².

Nos detalhes destes processos de forma de Estados, bem como de comunidades e minorias étnicas, como é o caso da comunidade muçulmana em Portugal, podem variar consideravelmente. A desintegração foi, usualmente, a alternativa à integração vitoriosa a um nível estatal e local. Mas foram, frequentemente, travadas muitas “batalhas” antes de se atingir uma decisão final.

Em diferentes estádios do desenvolvimento, sobressaem diferentes níveis de integração como os mais poderosos e efectivos. Mas, para compreender estas diferenças, é necessário recuarmos e distanciar-nos de uma sociedade multinivelada e da nossa própria posição no seu interior. No campo das sociedades humanas, os observadores científicos devem colocar-se, por assim dizer, num nível diferente da escada em espiral relativamente aos objectos que estudam. Se se falar do Estado ou comunidade no singular, estamos situados ao nível de uma multiplicidade de Estados ou comunidades, tacitamente, este é o nível de toda a humanidade. Não existe um outro nível de integração superior. Com vista a uma comparação, abordou-se as características distintivas da humanidade por comparação

⁸² Elias Norbert, *Teoria Simbólica*, Editora Celta, 2002, p.141.

com as dos animais. Ao alargar, deste modo, o campo de visão, elevamo-nos do Estado para uma pluralidade de Estados e, assim, em última instância, para a humanidade como a unidade de referência tácita da investigação sociológica. Se tal for feito, evidencia-se, mais claramente, a singularidade das línguas como meios da comunicação humana e dos fundos de conhecimento como meios da orientação humana. Não é raro falar da língua no singular quando, de facto, a referência cai sempre nas línguas no plural. No caso do conhecimento, o uso do singular pode ser justificado pela identidade supranacional do conhecimento das ciências naturais e da tecnologia⁸³.

O que é observado como um facto, ou seja, a humanidade a aproximar-se mais estreitamente entre si, pode reforçar um ponto teórico. No trabalho dos sociólogos, a humanidade, longe de ser um ideal distante, torna-se num nível de integração e numa formação social entre outras. São exemplos tanto a teoria dos processos civilizacionais como a teoria simbólica. Para ambas, podem ser encontradas evidências em todos os níveis do desenvolvimento social. Todos são estádios do desenvolvimento da humanidade. A unidade de comparação é sempre a distância entre as unidades sociais que, num determinado estádio, são as menos e mais desenvolvidas. As sociedades do período glacial e, portanto, a humanidade do período glacial, muito provavelmente não transcenderam, em nenhuma parte o estádio tribal. As diferenças no seu estádio de desenvolvimento podem iludir, porque, numa aproximação à primeira vista, o que delas subsiste, parece ser essencialmente idêntico.

O alargamento com uma ênfase nos tempos passados e presentes parece exigir um complemento através do alargamento do nosso quadro de referência para o futuro. Todavia, os cientistas sociais não são profetas. Mas há aspectos do futuro da humanidade sobre os quais se pode falar com uma razoável certeza. A este respeito, o esquema habitual com que se trabalha, são os conceitos como pré-história e história ou Antiguidade, Idade Média e tempos modernos – pode, facilmente, dar a impressão de que os chamados tempos modernos representam um estádio relativamente tardio deste desenvolvimento. Associada, intimamente a este esquema, há a tendência em considerar os tempos actuais como um estádio bastante avançado do desenvolvimento da civilização humana. Se considerarmos isoladamente o desenvolvimento da humanidade, esta avaliação é incompreensível. Neste contexto, não é usual alargar o campo de visão ao desenvolvimento do sistema solar. Não é, porém, inteiramente irrelevante numa avaliação da posição desta época no seio do

⁸³ Moreira, Adriano – *Ideologias e Política Internacionais*, cit., p.202

desenvolvimento da humanidade. A vida na terra e, por isso, a existência da humanidade, dependem do Sol. Os cosmólogos informam-nos de que o Sol se encontra, actualmente, a meio do seu período de vida previsível, tal é a designação metafórica do mesmo, e espera-se que o Sol continue o seu papel como estrela que dá brilho e sustenta a vida durante vários milhares de milhões de anos. Se a humanidade não se destruir, se não for destruída por um meteoro ou por qualquer outra colisão cósmica – que são, certamente possibilidades muito reais –, as condições naturais darão aos seres humanos a oportunidade de tentar resolver os problemas da sua vida conjunta na Terra, ou em qualquer outro local, durante um período muito longo. No contexto do futuro da humanidade, as perspectivas de curto prazo são, necessariamente, equívocas. Hoje, os cosmólogos parecem admitir que, em outras partes do universo, existem criaturas vivas com o mesmo nível de desenvolvimento ou, inclusive com um nível superior. Não se deve excluir da consideração a possibilidade de os seres humanos deverem a sua existência a uma sequência única de coincidências e de o desenvolvimento dos seres humanos, biologicamente equipados para o uso das línguas e do conhecimento, ser extremamente raro, se não único⁸⁴.

À luz de um futuro entre as alternativas da autodestruição e de um futuro de milhões de anos, a avaliação dominante que atribui aos chamados tempos modernos o carácter de um desenvolvimento relativamente tardio exige uma correcção. O facto de não se ter aprendido ainda a refrear as guerras, as destruições massivas recíprocas de membros de diferentes Estados e outras formas de comportamento que só se podem qualificar como bárbaras, reforçam a suposição de que, no contexto global do desenvolvimento possível da humanidade, os chamados tempos modernos representam um estágio de desenvolvimento muito inicial e não muito tardio. Prefiro a sugestão de que os nossos descendentes, se a humanidade conseguir sobreviver à violência do nosso tempo, nos possam vir a considerar como os últimos bárbaros. Não me estou a dedicar ao exercício da reprovação. Os seres humanos precisam de percorrer um longo período de modo a poderem viver em paz uns com os outros. A nossa incerteza, a nossa incapacidade de eliminar a violência, são aspectos deste processo de aprendizagem. Não há, para tal, professores disponíveis. O auxílio exterior, evidentemente, não virá. As expressões de boa vontade e as exortações ao bom comportamento são bem-vindas, mas dificilmente eficazes. O processamento de ideais antagónicos inflama mais do que a têmpera. As pessoas têm de aprender por si próprias como viver umas com as outras. Neste caso também, a descoberta planeada de

⁸⁴ Ruas, Henrique Barrilaro, *A Ordem e a Desordem*, op. Cit., p.199

explicações pode ser útil. Por enquanto ainda não sabemos com refrear ou eliminar, efectivamente, a violência das relações humanas. Estamos armadilhados numa situação em que os governos seriamente preocupados com a eliminação das guerras favorecem e participam também num florescente comércio de armas que ajudam outras nações a prepararem-se para a guerra⁸⁵.

Ainda não aprendemos a fazer face às contradições óbvias do nosso tempo. Sabemos já que os seres humanos podem viver uns com os outros de uma forma mais civilizada, mas não sabemos como realizá-lo na nossa vida conjunta ou, pelo menos de um modo esporádico. Sabemos já que muito depende da obtenção de um melhor equilíbrio entre a autocontenção e a autorrealização, mas a ordem social estável que suporta tal equilíbrio continua a iludir-nos. Não deveria estar fora do alcance da humanidade nos milhares de anos que estão diante de nós⁸⁶.

Dizia Charles Maurras que «nenhuma ideia há, nascida de um espírito humano, que não tenha feito correr sangue sobre a terra»⁸⁷.

⁸⁵ Ruas, Henrique Barrilaro, *A Ordem e a Desordem*, op. Cit., p.187

⁸⁶ Ibidem p.147 e 148

⁸⁷ Ruas, Henrique Barrilaro, *A Ordem e a Desordem*, op. Cit., p.198

2.5. Direito Islâmico - Direito Nacional

*«Ó adeptos do Livro! Vinde pronunciar uma palavra comum a nós e a vós! Quer dizer que não adoramos senão Allah e não lhe associamos ninguém, que não utilizamos nenhuma outra divindade excepto Allah».*⁸⁸

*«A Lei Divina (Sharia) é a essência do Islão, e não há Islão sem Lei, por isso Sharia e Islão não são corpos monolíticos, e têm de ser explicados conjuntamente».*⁸⁹

«É ao jurista que, chamado a colaborar na formulação do direito, compete moderar o entusiasmo dos políticos, dominados por preocupações de eficiência padronizadora».

«É ao jurista, encarregado da aplicação do direito, que cabe não perder a intenção de diuturnamente actuar a promessa encerrada na Constituição».

*«É ao jurista teórico que incumbe o dever de, nas suas construções, se fazer eco do grito de alarme de moralistas, sociólogos e politólogos»*⁹⁰.

*«Se tal fizer, o Estado de Direito poderá continuar a ser no mundo de hoje uma ideia carregada de sentido; e, em vez do baço domínio da lei, estender-se-á a rule of law».*⁹¹

Na *Sharia*, Lei Divina, existem separações entre os tipos de Direito. Ao contrário do que muitos autores escrevem, há separações no direito público e o direito privado, porém não é visível e clarificado ao comum dos mortais, porque conforme disse Abu Baqr Al-Jazairi, para conhecer o Islão é preciso conhecer minuciosamente a *Sharia*, e, nunca apenas ler alguns artigos e escrever sobre a *Sharia* e desmistificando-a sem razão aparente. Não se pode sequer comparar a Lei Divina (*Sharia*) ao Direito comum, porém é possível fazer uma analogia aos dois tipos de Direito.

A *Sharia* é a lei divina que se completa com a *Sunna/ahadith* (as acções e ditos de Muhammad - ver anexo), *Ijmá* e *Qiáss* (citado anteriormente).

⁸⁸ Surat «A Família de Imran», 3:64, Corão Sagrado.

⁸⁹ Al Jazairi, Abu Baqr, *Aqidatul mumin*, Dar Al-Marifah 1995, p.5.

⁹⁰ Soares, Rogério Ehrhardt – *Direito Público e Sociedade Técnica*, p.189

⁹¹ Soares, Rogério Ehrhardt – *Direito Público e Sociedade Técnica*, p.188.

A *Sharia* é um caso único, isto porque foi construído independentemente – e não invulgarmente até em oposição ao poder do Estado e dos seus governantes –, clarificadas por escolas jurídicas, os *Mazaib: Hanafi, Maliqui, Shafi e Hanabila*⁹² (no mundo sunita) e *Jafari* (no mundo xiita) e não desenvolvidas, como é citado por alguns autores internacionais e nacionais, que não conhecem o Islão; isto porque estas escolas jurídicas não desenvolveram nada, apenas juntaram o conhecimento que estava espalhado e, devem, estes ser louvados por juntarem e clarificarem o conceito de Islão e não louvados por desenvolverem o Islão, porque o Islão é derivado directamente de Deus, ou seja a Lei Divina foi toda ela revelada a Muhammad, cujo estado é eterno e inalterável.

«A lei islâmica é um corpo totalmente abrangente de deveres religiosos, onde as ordens de *Allah* regulam a vida de cada muçulmano em todos os seus aspectos».⁹³

Esta engloba, de forma igual, «ordenações relativas à oração e ritual, bem como ordenações políticas e normas legais».

Desta forma, a lei islâmica é a súpula do pensamento islâmico, a mais típica manifestação do modo de vida islâmico.

O Islão olhava, e olha, o conhecimento da lei como um conhecimento estritamente importante e único, sendo impossível compreender o Islão sem antes compreender a lei islâmica.⁹⁴

É apenas por hábito – e por comodidade algo rotineira – que a História académica e didáctica começa nos primórdios da Humanidade, e se vai desenrolando cronologicamente, sucessivamente, até os nossos dias. Na verdade, o ofício historiográfico, assim como a nossa própria compreensão individual do passado, começa realmente no nosso presente, e deste, com as suas preocupações e lunetas, com suas luzes e sombras, parte em direcção ao desvendamento que nos precedeu⁹⁵.

Teremos, obrigatoriamente, que separar, sem rompermos completamente com esse hábito – o que equivaleria a árduas ruturas e divergências – tentando olhar apenas para a situação a que, no Direito chegou, para, a partir desse balanço brevíssimo e apenas a traços

⁹² Estas escolas jurídicas derivam da interpretação que cada fundador dessas “escolas” teve do Islão, porque todas as interpretações derivam da *Sunna* do Profeta Muhammad e, assim, cada escola tem uma forma diferente de ver e estudar o Islão exceptuando o *Jafari* que é xiita. A escola jurídica *maliki* (implantada na África Ocidental e Magrebe), a escola *hanafi* (implantada na Turquia, sub-continentes indiano, Reino Unido e EUA), a escola *hanabila* (implantada no Golfo Pérsico) e por fim a escola *shafi* (implantada na África Oriental, Indonésia e Malásia).

A escola *jafari* (xiismo dodecimal ou duodecimano).

⁹³ Schadt, Joseph, *Introdução à Lei Islâmica*, 1962, p.83.

⁹⁴ Ibidem p.83.

⁹⁵ Papini, Giovanni- Gog. Trad. Port. de Souza Júnior, Lisboa, Livros do Brasil, s/d p.47 ss.

muito largos e algo impressionistas, dirigirmos o nosso olhar indagador para o passado afirmando as nossas pré-compreensões, e não ocultando-as ou, simplesmente, pressupondo de forma clarividente e tácita.

O nosso presente é, aliás, uma dessas épocas “interessantes”, em que o estado quase crónico de profunda crise nos permite melhor compreensão do que nas épocas tranquilas, de História “fria” e feliz... A crise implica crítica⁹⁶...

Estamos também num tempo de aparente triunfo do Direito.

Em poucas épocas, como esta em que nos é dado viver, terá sido tão altissonantemente proclamada a apoteose do Direito e da Justiça. Nem mesmo o Iluminismo racionalista, nem o Positivismo sociologista⁹⁷, no seu optimismo, ousaram espalhar de forma tão declamatória a boa nova de uma juridicidade para os Homens, finalmente com eles reconciliados. Ou eles a ela finalmente aderindo.

No entanto, a tentativa mais rigorosa, no pequeno mundo do Direito voga hoje num oceano enganador: espelha este o céu e promete calma e utópico porto, mas é todo feito de traição e tormenta. Mais: o Direito hodierno vagueia em grande medida à deriva, perigosamente sem se saber o destino final.

Terá que se entender, que, nesta suposta tempestade tormentosa, não se consegue deixar de relembrar as palavras do coro ante a indecisa sorte da nave de Otelo: *Or s'affonda or s'incela*. O Direito e o seu destino deparam-se-nos entre extremos.

Antes de mais algumas, notas de ordem terminológica, o vaivém é o estandarte da encruzilhada do Direito no presente: descaracterizando-o (e de algum modo também imprestabilidade, futilidade ou banalização), ou reencontrar-se como algo sagrado, das mais sagradas coisas dos Homens (*humanarum et divinarum rerum notitia* – pois já assim, até em contacto com o *divino*, o tinham os Romanos). Nem sempre se tem sabido conciliar e compreender estes dois termos da sua qualificação mais essencial.

Terá que se ter em atenção que o tempo presente é o momento de confluência e agonismo de dois discursos míticos, verdadeiros discursos legitimadores (sejamos capazes desde já de também submeter a crítica à *crítica*), que reflectem em lugar do Direito e da sua realidade, imagens que servem pressupostos ou preconceitos ideológicos.

⁹⁶ Pereira, Miguel Baptista – *Crise e Crítica*, in “Vértice”, vol. XLIII, nº 456/7, p.100 ss. Coimbra, 1983.

⁹⁷ Ao longo deste capítulo, far-se-ão alusões a correntes filosófico - jurídicas e metodológico – jurídicas com as quais, infelizmente, o normal debutante dos estudos jurídicos poucas vezes teve a sorte de já ter contacto. Perspectiva filosófica, Cunha, Paulo Ferreira – *Filosofia do Direito. Primeira Síntese*, Coimbra, Almedina, 2005, p.131 ss e 193.

Nesta perspectiva também é perceptível que, os dois abismos parecem partilhar, nos tempos que correm, pelo menos as dimensões não axiológicas do mundo jurídico: se o terreno dos factos é império do legalismo positivista, o das normas e dos textos (e das teorias sobre essas entidades normativas) vai sendo invadido por novas teorias, nem sempre sensatas e em muitos casos só aparentemente generosas⁹⁸.

E, contudo, a ideia da síntese, da *coincidentia oppositorum*, da união dos contrários, desde que juntando apenas o que de positivo neles há, continua a ser uma enorme tentação. Julgamos que um direito para os nossos dias é outra coisa, e está algures noutro lugar, para além dos lugares comuns em que o desejam acantonar. Provavelmente um novo Direito se poderá colher num lugar de síntese entre o clássico da melhor cepa e o pós-moderno capaz de desconstruir e voltar a construir, recordando a desconstrução, e submetendo a nova construção ao mesmo crivo crítico⁹⁹.

Um dos legados doutrinários mais nefastos do positivismo jurídico foi o de fazer crer à opinião corrente (e mesmo aos próprios juristas) que o Direito seria uma ciência, se não exacta, pelo menos positiva, e que o ponto de vista da lei seria sempre única ou última palavra de tal saber. Ora a própria juridicidade provou que afinal é o juiz, designadamente o constitucional, quem detém realmente essa última palavra. Contudo, o clima intelectual criado pelo imponente edifício lógico e repressivo do jus positivismo estribou essa burocracia impenetrável e inflexível que se esconde sempre no aforismo “São ordens”, ou, mais letradamente, *dura lex, sed lex*. E arrastou consigo a ideia, algo inconsciente, subliminar (inculcada por uma estratégia retórica não inocente nos manuais e nos tratados – muitos com conceitos e pré-conceitos que se vão reproduzindo de positacismo em positacismo) de que em Direito quase não haveria lugar para posições e disputas (e de novo martela nos ouvidos o *dura lex, sed lex*), e muito menos para especulações. O que é totalmente falso: veja-se o agonismo próprio de todo o Direito em acção (*law in action*), com o debate diário, constante, nos tribunais! Se o Direito fosse a plácida aplicação da lei, não haveria Direito¹⁰⁰.

⁹⁸ Muitas teorias críticas começaram por detectar e atacar muitos podres, e anunciaram até generosamente uma nova era, novas políticas, novos paradigmas, que são sem dúvida muito tentadores. O problema terá sido o aproveitamento do novo modernismo por velhos modernismos. Se o pós-modernismo for uma mescla de *iúpis* sem idade e *hippies* serôdios, então não será quase nada, não pode ser quase nada. E ora uns ora outros protagonizam, ao que parece essa ideia “nova” que assim se torna em algo de envelhecido à partida (traído, decerto), não por si mas pelo que lhe colam ao rosto, e sobretudo à alma. Em defesa de postmodernidade autónoma, cf, Cunha, Paulo Ferreira da – Pensar o Direito. II. Da Modernidade à Postmodernidade, Coimbra, Almedina, p.17-42.

⁹⁹ Ibidem, p. 32

¹⁰⁰ Cunha, Paulo Ferreira da – Pensar o Direito. II. Da Modernidade à Postmodernidade, Coimbra, Almedina, p.21

O paralelo está em repetir-se (o que em teoria até poderá nem ser descabido, mas no contexto tem intenções pouco puras), por exemplo, que a Filosofia do Direito seria apenas Filosofia, e jamais Direito. Toda esta concepção nega o carácter intrinsecamente dialético da arte jurídica, e a sua essencial imanência, que é, desde os Romanos, a de uma “filosofia verdadeira”, *uma filosofia prática*, ou, talvez dito melhor, uma prática de filosofia prática. O que implica, por vezes, e evidentemente, uma prática teórica, existindo algumas semelhanças na sua génese puritana com a *Sharia*.

Do mesmo modo que os negadores da realidade do movimento dos corpos são (desde a Grécia clássica) contraditados pela simples trivialidade e transcendência de darmos um prosaico passo, e que os adversários da filosofia no Direito já professam, por isso mesmo (e mesmo sem o quererem, ou ignorando-o), uma filosofia (a positivista), assim também é inapelável que a análise a que estamos procedendo não pode ser inocente¹⁰¹.

Não é menos óbvio que visa ela a objectividade, mas, nesta tipologia de matérias sensíveis, a objectividade tem como condição paradigmas, pressupostos, operadores interpretativos e vicissitudes que, não radicando no sujeito, todavia pelo intérprete passam.

A determinação reside na última instância, onde o direito que efetivamente hoje têm (e isso nem é, nem nunca vai ser novo na História), não será, de forma simplista, a base económica, as infraestruturas produtivas e as relações de produção consequentes, apesar da enorme importância do económico, que apenas um idealismo ingénuo poderá negar. Poder-se-á, contudo, talvez afirmar que a determinação do jurídico, hoje, provém do social (cuja importância na contemporaneidade se agigantou), e que, no vasto campo do social, será no domínio das representações colectivas, e do imaginário (do mítico, também) que mais se poderá colher de essencial nessa determinação.

Não deixa de ser interessante realçar que devido às mutações económicas ocorridas no século passado (XX) tiveram, naturalmente, respostas ao nível do jurídico. Todavia, o papel e o sentido da juridicidade modificaram-se profundamente, porventura não tanto em contacto com as novas realidades económicas, mas frente a uma nova inserção no social e no sócio mítico. Esta é talvez a chave para a compreensão de todas as reflexões que faremos a seguir.

A analogia não pode ser semântica, no entanto também não há lugar aqui para uma análise das transformações profundíssimas que, depois da Primeira, e sobretudo depois da

¹⁰¹ Ibidem, p.33

Segunda Guerra Mundiais, mudaram por completo não só a face da Europa, como do Mundo e do lugar daquela no planeta¹⁰².

Na essência do Direito, poder-se-iam retirar algumas constantes e vectores característicos deste *brave new world*, que nele vão profundamente influir. Muitos deles são tópicos por demais conhecidos. A expansão da democratização, ideal generoso e eticamente valioso, redundou frequentemente em massificação, destruição de elites, diminuição de rentabilidades (tanto culturais como produtivas – escravos e gentes sem-direitos produzem em bruto mais, e permitem a uns tantos ócios, até criadores... Recordemos só o poema de Brecht, *Perguntas de um operário Letrado*, e talvez mais subtilmente, o de Sophia de Melo Breyner, *Retrato de uma Princesa Desconhecida*) e ritualismo ou alheamento dos actos civis e políticos, que descaracterizou o seu ideal ético.

Como pano de fundo, assistiu-se, até aos anos oitenta-noventa do século XX, a um abalar de certezas que redundou em séria crise simbólica e social geral. Mesmo alguns sinais de recuo ulteriores parecem ser quiçá ainda mais preocupantes: pois podem infelizmente mais não revelar que efémera moda e espírito de contradição de uma nova geração, contestatária dos contestatários, hoje instalados nos seus dogmas, outrora revolucionários... A um derruir de valores¹⁰³ pode seguir-se um recuperar atrítico e fanático do que de mais dogmático e imprestável o leque de opções tradicional comportava. Ou seja, aquilo que houvera sido um ganho no desmoronar (ao menos parcial) de uma ordem, precisamente isso, de novo se levanta, deixando por terra precisamente o que haveria que recuperar...

¹⁰² O diagnóstico da situação que acabou por surgir foi magistralmente empreendido, sob ângulos diversos, por autores singulares. Ousaríamos, *brevitatis causa*, recordar algumas obras muito diferentes, mas que iluminam de diversos ângulos o tipo de mundo que tornou possível o direito que está aí: como uma espécie de profecia, - Tocqueville de Alexis – *De la Démocratie en Amérique*, Paris, Garnier – Flammarion, ed. De 1981, 2 vols.

¹⁰³ Valores... ou valores instalados: os valores são, até prova em contrário, valores sociais, com uma “vigência” – é muito complicado afirmar-se que se defende valores imutáveis, perenes e indiscutíveis. E alguns valores são aceites por um largo e consensual leque de pessoas, mas que na prática diferem muito na sua aplicação.

Veja-se, por exemplo, o relativo consenso semântico existente perante o dito valor da vida (que pessoalmente consideramos não ser realmente pelo vero valor, mas pressuposto de valores... logo, de algum modo, superior aos próprios valores, pois sua condição de existência). Tal unanimidade, porém, permite a uns serem favoráveis à pena de morte, e outros à eutanásia, e ainda outros à interrupção voluntária da gravidez ou aborto (as palavras aqui também não são inocentes). Permite que alguns sejam favoráveis apenas a uma ou duas das três práticas referidas, que outros sejam desfavoráveis a todas, duas ou uma. Todas as combinações são possíveis, embora haja combinações mais frequentes que outras... Por estas e por outras situações é que temos de revisitar não só os grandes eticistas e moralistas, como os grandes iconoclastas. E, deste logo, tanto ler Aristóteles – *Ética e Nicómaco*, trad. Fr. *Ethique à Nicomaque*, 6ª. Tiragem, Paris, Vrin, 1987 como Nietzsche, Friedrich – *Genealogie der Moral*, Berlim, Akademie Vlg., 2000.

De novo se trata de um problema fáctico, ao qual acresce a opção de cada um: quem negará que no nosso passado recente muitos dos dogmas sagrados em que vivíamos foram postos em causa, e que depois, altissonante, da afirmação do que era tradicional e se contestara antes? Fazer o balanço do que de positivo e negativo se ganhou e se perdeu num e noutro dos movimentos, de novo é problema de escolha. Seria quiçá interessante que se procurasse um consenso. Mas será possível? Temos as mais profundas dúvidas. Os dogmatismos conservadores e os dogmatismos revolucionários não dão mais que um passo de um milímetro para se encontrarem, e, ao contrário do tópico Lenine, dão um passo em frente para recuarem mais dois. Assim, muito provavelmente, a única forma de se procurar alguma paz social será a tentativa de, no mais vasto pluralismo, se encontrar um *modus vivendi*, uma convivência no respeito pelas diferenças de Direito sobretudo, sem tentativas de doutrinação e aculturação, e muito menos imposições fanáticas. Para além, evidentemente, de um mínimo ético-social de ordem pública e pouco mais... Cada dogmatismo terá de compreender que está votado ao mais rotundo fracasso, e que um país ou um mundo mono colorido, seja em que domínio for, é uma quimera que só poderia ser levada a cabo, e mesmo assim durante escasso tempo, pelo sangue, pelo ódio, pelo terror. Infelizmente, os dogmatismos e os fanatismos persistem, uns armados e com bandeira terrorista desfraldada, outros mascarados e sorridentes, de uma urbanidade postiça¹⁰⁴.

Talvez o maior problema que enfrenta o Direito nos nossos dias seja precisamente o de não ter sido concebido, nem estar preparado para, por junto, fazer as vezes (sem o ser, e não podendo sê-lo) da igreja, da família, da vizinhança, ou, numa outra perspectiva, da religião, da moral, da etiqueta, mesmo de alguma instrução e educação e quiçá cultura. E também – e quiçá acima de tudo – suprir um enorme défice de bom senso que jamais a tecnocracia pode fornecer. Não falemos já em bom gosto, que tal seria pedir demais¹⁰⁵.

Grande parte da grande crise do Direito actual decorre do congestionamento de tarefas, e do curto-circuito entre as funções para que foi concebido e “programado” e aquelas que é hoje chamado a cumprir¹⁰⁶.

Muito abaladas que estão as ideias de mesura, equilíbrio, conciliação, arbitragem natural dos conflitos de todo o género; profundamente estilhaçado que ficou o tecido social com a quebra de fidelidades, solidariedades e dependências mesmo (para se estabelecerem outras, de novo tipo, mas em geral muito menos duradoiras, logo, menos interiorizadas);

¹⁰⁴ Cunha, Paulo Ferreira da – Pensar o Direito. II. Da Modernidade à Postmodernidade, Coimbra, Almedina, p.43

¹⁰⁵ Ibidem, p.47

¹⁰⁶ Ibidem, p.48

com a concomitante perda de ideias de distância, respeito mútuo, deferência, reciprocidade, hierarquia social e natural, o que é ilustrado por exemplo pela confusão imperante quanto às formas de tratamento (ainda) em uso; tendo mudado a imagem do poder, de sacral e distante, para lúdico, mediático (Reagan, Cicciolina, Berlusconi), dialogante e até algo claudicante face a poderes efectivos e situações de facto (paradigmáticos foram o genocídio em Timor e a guerra na ex-Jugoslávia); não permitindo a escassa vida familiar (que a absorvente dinâmica económica confisca sofregamente, arrancando os pais aos filhos – pois obrigando-os a trabalhar em ritmo e tempos de ocupação excessivos, alucinantes até) nem tradição, nem educação, nem sequer, ao menos, comunicação intergeracional, e ainda não podendo ela ser suprida em absoluto pela escola, para mais servida por docentes não raro desmotivados na sua proletarização e erroneamente ciosos da sua “especialidade” pedagógica, que por definição lhes vedar formar homens integrais -, com tudo isto, as antigas ordens sociais normativas não jurídicas não têm, para o actual cidadão plastificado e robotizado, um sentido mais vivo que o de relíquias de museu. Faltar-lhes-ia a todas, segundo uma visão superficial e ingénua muito difundida, aquele carácter de real coercividade que tantos parecem encontrar, finalmente tranquilizados na ordem jurídica. A mesma que, contudo, tanto é criticada, pela comunicação social por ser lenta e ineficiente. Esquecendo que as penas eternas, o evitamento social, ou o remorso moral, podem ser horrores bem mais aflitivos, actuais e eficazes, social e individualmente, cumprindo na perfeição (e até com acréscimo) todos os clássicos fins das penas. Com a só condição (hoje, porém inverificada) de que a sociedade adira ao seu sistema simbólico e aos rituais daí decorrentes¹⁰⁷.

Tomado da sua febre, a que se chama *stress*, o cidadão moderno vive de mitos de progresso, eficiência, sucesso, juventude, prazer e velocidade.

O Direito tornou-se numa técnica ou já era, mas renasceu esta corrente técnica, entre outras, de remover essa pedra sem o incómodo e relativo risco de ter de dar-lhe pessoalmente um pontapé. A acção directa por vezes não compensa tanto como um bom advogado, e um bom advogado, nestes casos, seria um advogado meramente eficaz, sem qualquer atenção pelos meios para alcançar os fins. O princípio parece ser este, que ouvimos uma vez citado numa audiência de um caso de moeda falsa: a própria burla seria um progresso, porque onde outrora se vertia o sangue, agora só corre o dinheiro. O Direito tem, nessa óptica utilitarista, um valor semelhante. A instrumentalização processual ao

¹⁰⁷ Ibidem, p.55

serviço de interesses mesquinhos das partes parece ser um dos primeiros sacrilégios contra a Justiça. Mesmo alguns juristas se deixam contagiar pela febre. Mesmo a Universidade não está imune aos assaltos do *quick and dirty*.... Má qualidade e más práticas universitárias nunca poderão desabrochar depois numa prática forense límpida e honesta. Os hábitos ficam¹⁰⁸.

No entanto, também não se pode deixar de ter a percepção que, para além de defensores de posições radicais e antidemocráticas e no limite criminosas, terroristas e afins, o próprio homem comum pode ser tentado a uma existência “perigosa”. A fortuna actual dos desportos radicais mais violentos e expostos ao perigo é apenas o lado ainda socialmente mais benévolo do que se espera não venha a constituir uma tendência...

A confusão entre os legítimos anseios do Homem e a sua perversão é muito nociva. De um lado, há os que pregam a afirmação dos novos “super-homens” nietzscheanos, sem freios ou limites para a sua expansão e afirmação pessoais, desprovidos de qualquer respeito pelo outro, prontos a pisar e até eliminar quem se achesse no caminho do seu feroz egoísmo; de outro lado, ora embebidos em hipocrisia, ora sinceramente animados por uma qualquer visão, há os que esgrimem ainda com a necessidade de sacrifício e resignação, proscrevendo qualquer anelo de felicidade das gentes comuns – pelo menos de felicidade humana, *hic et nunc*. Mas muitos deles, enquanto para a massa advogam uma sombria mortificação, não parecem muito escandalizados com o desbragamento de uns tantos, desde que com eles tenham os convenientes laços ou afinidades¹⁰⁹.

A recusa de adesão acrítica a métodos, pressupostos e ideias vindas de outros quadrantes da ciência e do pensamento e da acção e em especial a resistência a uma subordinação aos seus ditames (porque toda a ordem, seja ela racionalidade, ciência, filosofia, doutrina, ideologia, é potencialmente totalitária), ainda que somente sob a capa de fusão ou hibridação, não pode confundir-se com uma necessária e útil receptividade face a inspirações exógenas. Há uma triagem e uma elaboração a fazer para todos os processos de recepção ou importação – conceitual, metodológico, problemático, etc. As ideias não jurídicas precisam como que de um visto para poderem livremente circular no território.

A mania da originalidade é uma das grandes inimigas do Direito hodierno, em praticamente todas as suas vertentes, fazem-se leis, congeminam-se doutrinas, ensaiam-se

¹⁰⁸ Ibidem, p.56

¹⁰⁹ Já Hefesto demonstrava esta duplicidade de critérios, no início do *Prometeu Agrilhado* de Ésquilo (12-45).

estilos excessivamente sob a pressão do desejar fundar alguma coisa, fazer escola, abrir novas clareiras, desbravar horizontes ignotos. Não se trata, evidentemente, de uma tendência generalizada: a maioria dos agentes jurídicos não sonha em assinar uma lei, em inaugurar uma nova forma de julgar, ou em inventar uma teoria revolucionária. Porém, por todo o mundo, tudo somado, vai havendo um número considerável de pessoas a desejar fazê-lo – considerável se atentarmos à natureza delicadíssima, hipersensível e excepcionalíssima do que se propõe fazer. Sendo poucos, cada um dos inovadores pode tornar-se não um pioneiro a quem se louva audácia, mas um perigoso aprendiz de feiticeiro. E o resultado das suas experiências (ou da sua in experiência) pode ser irreparável ou ter custos altíssimos. Esquece-se que a originalidade não é um valor em si, mas uma moda recente (mesmo em domínios propensos à inovação e à rutura, como a literatura e a arte em geral, como o demonstra Roland Mortier¹¹⁰), fruto do individualismo e do narcisismo, pessoal e epocal.

A febre da originalidade preside em grande parte a algumas heresias jurídicas contemporâneas. Partem elas sobretudo das áreas culturais menos providas de tradição jurídica. E, por isso, aí se encontram mais livres, menos peneiradas pelo juízo crítico de uma autoridade com peso secular que decerto poderia ser-lhes fatal à nascença, sobretudo se usasse da arma decisiva do sarcasmo.

A título de exemplo, a nova arca de Noé do Australiano Peter Singer, levando os “direitos dos animais” a um extremo de fanatismo sectário; a reedição do *Deus das Moscas* nas propostas nórdicas de extensão do direito de voto às crianças; as ideias extremas de desresponsabilização do comitente em algumas matérias de responsabilidade civil, no limite endossada para o Estado, e paga pelos contribuintes em geral. Ninguém afirma que os animais não devam ser protegidos: mas não porque tenham direitos próprios. Ninguém alega que as crianças não possam ter opinião: mas duvida-se que preparadas contra a demagogia sofisticada das campanhas eleitorais dos nossos dias, contra as quais nem muitos adultos se conseguem defender¹¹¹.

Ninguém nega que algum risco social deva caber ao Estado: simplesmente não se deverá é acabar ou diminuir em excesso a responsabilidade de cada um, das responsabilidades que advêm das interpretações de que são alvo, da sua própria demagogia, por vez infundamentada.

¹¹⁰ Mortier, Roland – *Originalité. Une nouvelle catégorie esthétique au siècle des Lumières*, Genebra, Droz, 1982.

¹¹¹ Cunha, Paulo Ferreira, *História do Direito – Do direito romano à constituição europeia*, Almedina – 2005, p.89.

Num outro plano, encontram-se correntes, doutrinas, movimentos, e até novos tipos de estudos e ramos de direito ou afins. Independentemente das predilecções de espírito de cada um, e do juízo crítico que conseqüentemente exercerá sobre estes objetos, haverá antes de mais de convir-se que, pelo menos, estas posições se apresentam nimbadas da auréola de alguma cientificidade, ou caução universitária, o que, de alguma maneira criando no público uma expectativa de abrangência, lhes transmite, uma presunção (ilidível, porém) de maior estabilidade e credibilidade. De um modo geral, são os movimentos, as correntes e as doutrinas necessariamente ou menos suscetíveis de concitar unanimidades, embora também não falem querelas por espaço vital (ou outro) nos domínios dos novos e clássicos ramos do Direito.

Um inventário exaustivo é impossível, porém ficam aqui algumas linhas essenciais. No tocante a hibridações ou multidisciplinaridades, são de assinalar em especial a análise económica do Direito, a análise literária do Direito, em ambos os casos na lei divina e na lei portuguesa. Todos se assemelham, ligam ou denunciam afinidades com a criminologia crítica, no plano sociológico penal, com uma grande fatia da produção que corre como sociologia jurídica (ou do Direito) *tout court*, por vezes com a própria teoria do Direito¹¹².

Oscilando consoante as épocas e as modas, pode dizer-se, *grosso modo*, que estas tendências (e suas congêneres ou precursoras) utilizaram o materialismo histórico e dialético, o estruturalismo, a hermenêutica e a semiótica como utensílios ou inspirações teóricas. Hoje é o *desconstrucionismo* o nome que identifica de algum modo o ponto de confluência destes legados¹¹³.

Algumas ciências jurídicas humanísticas particulares, sem o estigma de excessiva ideologização (embora sem poderem enjeitar pais fundadores e a sua própria história) vão surgindo individualmente nos curricula mais ousados e actualizados. Além das quatro clássicas, é a teoria da legislação, as ciências criminais (ou criminologia; e mais tarde a vitimologia), a retórica jurídica, a semiótica jurídica, etc. É, evidentemente, discutível o estatuto de cada uma delas. A opção pela existência de uma vitimologia parte, em geral, da convicção de que a vítima estava a ser o parente pobre das preocupações penais e mesmo criminológicas. A lei divina islâmica também engloba todos estes factores¹¹⁴.

¹¹² Cunha, Paulo Ferreira, *História do Direito – Do direito romano à constituição europeia*, Almedina – 2005, p.76.

¹¹³ Cunha, Paulo Ferreira, *História do Direito – Do direito romano à constituição europeia*, Almedina – 2005, p.87.

¹¹⁴ Cunha, Paulo Ferreira, *História do Direito – Do direito romano à constituição europeia*, Almedina – 2005, p.98.

Perante uma mesma realidade, diferentes observadores, mesmo juristas de raça do atento escriba Kay (o vivíssimo e acorçado egípcio do Museu do Louvre), se apercebem de coisas diferentes. Ainda hoje se recita em várias escolas, pelo mundo fora, que o Direito é como um “conjunto de regras impostas coactivamente pelo Estado para pacificação social” (ou para a “organização da sociedade”, ou para “administrar ou dirimir os conflitos”, ou qualquer coisa de idêntico)¹¹⁵.

No fundo, trata-se da transposição para o universo do Direito de características pós-modernas gerais: indeterminação, fragmentação, apagamento do eu, inefabilidade, hibridação, carnavalização (associada à dita performance e à ironia e autoironia, mas também ao snobismo), construcionismo (ou o contrário?), generalização (*horror vacui*)¹¹⁶. Na verdade, o pluralismo jurídico, consistindo na infirmação do monopólio estadual (e ferindo assim de morte já pelo menos um terço da definição positivista), analisa-se numa policracia jurídica que é feita necessariamente de fragmentação e fragmentação, arrasta consigo a indeterminação, alguma inefabilidade decerto, etc. O mesmo se passa com a informalidade. Do mesmo fenómeno são manifestações a descodificação ou a desregulação (e à conta destes e doutros ataques à própria norma lá se deriva de mais um terço da definição execrada), etc. A palavra fundamental de todos estes movimentos é, porém, como sabemos, a desconstrução. Armada por uns, execrada por outros¹¹⁷, ela é hoje, porém, como se diria sacrificando a uma expressão de péssimo gosto, hoje muito em moda: “incontornável”.

Sempre esteve errada a definição positivista, especialmente porque o Direito sempre foi anterior e superior às normas, que de si só deve ser estilizada a representação, e porque sempre houve, além da forma legal e da sede no Estado, outros processos e poderes criadores de Direito. No primeiro aspecto, sempre se falou (e, com este nome, pelo menos desde Cícero) de fontes de Direito. E também sempre se soube que algumas dessas fontes podiam (e podem) não provir do Estado (desde o costume às normas corporativas ou aos tratados internacionais). Este facto dá e tira razão a mitos dos pós-modernos. Dá-lha, enquanto subscreve a sua ideia (embora historicamente seja o inverso... porque eles vieram depois) da pluralidade efectiva das fontes, em sentido técnico-jurídico e em sentido orgânico ou político. Mas também a retira, porquanto esse facto, sendo uma constante

¹¹⁵ Cunha, Paulo Ferreira – *O Ponto de Arquimedes. Natureza Humana, Direito Natural, Direitos Humanos*, Coimbra, Almedina, 2001, p.137.

¹¹⁶ Hassan, Ihab – *Fazer sentido: as atribulações do discurso pós-moderno*, “Revista Crítica de Ciências Sociais”, 24, Março 1988, p.47 ss.

¹¹⁷ Frankl, George – *Os Fundamentos da Moralidade. Uma Investigação da Origem e Finalidade dos Conceitos Morais*, p.87 ss.

desde sempre (posto que com altos e baixos), não poderá, assim, ser levado à conta de traço específico da pós-modernidade. Dir-se-á então que a especificidade do traço pluralista está na antítese que representa a sua pujança, nos nossos dias, face ao grande apagamento que conheceu sob o signo positivista, culminante da modernidade que ora se supera. Ou procuraria superar¹¹⁸.

A Civilização europeia e Portugal encontram-se indissoluvelmente ligados ao Direito, e necessariamente deixariam de existir acaso ele sucumbisse, como também os muçulmanos e a lei divina, caso esta sucumbisse, os muçulmanos deixariam de existir¹¹⁹. Passou o Direito já por períodos bem mais sombrios que a crise ora experimenta. Basta lembrarmo-nos da decadência do Império, das invasões bárbaras, dos alvares da Idade Média¹²⁰. Talvez da História se possa, além da lição da resistência e de optimismo, ainda tirar algum receituário. O Direito, esquecido e bastardo pela destruição e pela barbárie, renasceria graças à conservação dos clássicos e da cultura em geral pela Igreja católica, e pela mão das Universidades nascentes.

A Lei Islâmica nasceu com a profecia de Muhammad, foi clarificada pelas escolas jurídicas e jamais decaiu.

O Direito *proprio sensu*, com as suas muitas errâncias e derrapagens, falhas técnicas e sem dúvida algumas ingenuidades, tem-se aproximado das necessidades de novos tempos¹²¹. Tempos, no caso do Direito não divino, em que o paradigma do Direito subjectivo, que ainda impera, provavelmente terá de vir a dar lugar (sob o impacto dos direitos humanos e especificamente dos direitos económicos, culturais, e dos novos direitos ambientais e outros, mais complexos e desafiadores ainda) a um novo paradigma geral do Direito: a que seria legítimo chamar “Direito social”, mas que teria que repensar profundamente a raiz voluntarista e normalista do Direito subjectivo, hoje imperante¹²². Não pode haver um Direito para o século XXI com o esquema básico do século XIV, retomado sucessivamente na mesma linha nominalista, racionalista, liberal e clarividente.

As modificações pequenas ou médias não deixam de ter conteúdo factual, de reformas de pormenor e de mudanças sectoriais, e toda uma profunda e surda revolução

¹¹⁸ Cunha, Paulo Ferreira, *História do Direito – Do direito romano à constituição europeia*, Almedina – 2005, p.80.

¹¹⁹ Ibidem, p.92

¹²⁰ Minc, Alain *Le Nouveau Moyen Age*, Paris, Gallimard, 1993.

¹²¹ Cunha, Paulo Ferreira, *História do Direito – Do direito romano à constituição europeia*, Almedina – 2005, p.87.

¹²² Cunha, Paulo Ferreira – *Teoria da Constituição. Direitos Humanos. Direitos Fundamentais*, vol.II Lisboa/São Paulo, 2000, p.17-42.

jurídica que vai, lentamente, fazendo o seu caminho. E que já aí está, embora alguns teimem em não olhar para o lado (e em frente), e assim a não dar por isso.

Há que dar espaço aos juristas do futuro que, serão apenas aqueles que, como os anões de São Bernardo, forem capazes de ver mais longe. Não tolhidos pela sua pequena estatura, porque capazes de saltar para cima dos ombros gigantes, que são os seus maiores.

É necessário compreender a História do Direito, que só não permite precisamente aos anões tornarem-se gigantes, pelo conhecimento do passado. Mas tem de ter os olhos no futuro. E por isso ser mais que ela própria, é isso que distingue o Direito e o torna tão essencial.

Comparando a tradição jurídica islâmica com a tradição europeia e ocidental derivada do Direito romano, Joseph Schadt, descreve as similitudes entre ambas, evidenciando, também as principais diferenças:

A Lei Islâmica representa um caso extremo de «lei dos juristas»; foi criada e desenvolvida por especialistas privados, um fenómeno bem conhecido da sociologia do Direito, no entanto foram os *Sahabas*, companheiros do Profeta Muhammad, que tornaram de fácil percepção a génese do direito puro islâmico.

Há alguns paralelismos entre as funções destes especialistas na lei islâmica e romana, mas as diferenças são mais importantes. Na lei romana, foi a crescente importância da vida comercial que esteve na criação das correspondentes formas legais; na lei islâmica, foi o zelo religioso de um crescente número de muçulmanos que esteve na origem da aplicação de normas religiosas a todos os problemas de comportamento.

A formação da lei islâmica não teve lugar nem sob o ímpeto das necessidades da prática, nem sob o ímpeto da técnica jurídica, mas sob ideias religiosas e éticas, que é aquilo que dá força às palavras Divinas e das explicações do Profeta Muhammad. Se os juristas romanos pretendiam ser úteis aos seus clientes, estes tinham de tentar prever a provável reacção dos magistrados e juízes a cada transacção; se os primeiros juristas islâmicos tinham de preencher o dever religioso, tal como estes o viam, teriam de procurar com as suas consciências, de forma a encontrar o que aos bons muçulmanos era permitido ou proibido efectuar.

Conforme esta chama ainda a atenção, a lei islâmica constitui «um fenómeno único de ciência legal onde o Estado não preconiza, nem de forma alguma tem o papel de legislador», simplesmente não há a palavra Estado na elaboração desta lei divina.

O Legislador é *Allah* e numa escala inferior o Profeta Muhammad com a *Sunna* e *Ahadith*, contudo fundamentado no Corão e, onde os livros sobre a *Sharia* produzidos

pelos juristas têm «força de lei (na extensão em que a lei islâmica for aplicada na prática)». ¹²³

Dependendo isto de duas condições: «que a ciência legal garanta a sua própria continuidade e que o lugar do Estado tenha sido tomado por outra autoridade suficientemente elevada para se impor ao governo e aos governados».

A primeira condição foi preenchida pela doutrina de consenso que levou a uma eliminação cumulativa das diferenças de opinião que, não podendo ser totalmente eliminadas, foram igualmente ortodoxas. A segunda condição foi preenchida pelo facto de a lei islâmica se afirmar com base na autoridade divina.

O elemento humano é importante no método mecânico do raciocínio por analogia, e também o raciocínio independente alicerçado à lei divina (*ijtihad*). ¹²⁴

«O tradicionalismo da lei islâmica, o qual talvez seja a sua característica mais essencial, é típico de uma 'lei sagrada'» ¹²⁵.

¹²³ Schadt, Joseph, *Introdução à Lei Islâmica*, 1962, p. 209.

¹²⁴ Al-Daumi, Abd Al-Qadir, *Raudat al-názir wa janatul manázir*, p.47 1º volume 1995.

¹²⁵ Schadt, Joseph, *Introdução à Lei Islâmica*, 1962 p. 210-211.

PARTE II

**A COMUNIDADE ISLÂMICA PERANTE O PROCLAMADO
“ESTADO ISLÂMICO” (*DAESH*)**

CAPÍTULO I: O DAESH: A DESMISTIFICAÇÃO DE UMA CONCEPÇÃO LUDIBRIADA

1.1. A comunidade islâmica e o proclamado Estado Islâmico

Ao aumentar a complexidade de um e a racionalidade do outro, sistema e mundo da vida não só se diferenciam internamente, como “sistema” e “mundo da vida”, mas também se diferenciam simultaneamente um do outro¹²⁶.

Contrapondo-se às éticas não cognitivistas, decorrentes do cepticismo e do empirismo moderno anglo-saxónico, numa linha cognitivista, é possível fundar de modo argumentativo se esses juízos morais possuem teor cognitivo.

Hoje em dia, de uma forma errada, fundamentalismo e terrorismo são confundidos. Sobretudo desde os atentados de 11 de Setembro de 2001, que o fundamentalismo islâmico é associado ao terrorismo de matriz islâmica. Todavia, são fenómenos diferentes, embora na sociedade actual sejam rapidamente associados, já que o 11 de Setembro criou mais suspeitas relativamente à comunidade muçulmana do que qualquer outro acontecimento histórico havia feito¹²⁷.

O estereótipo das ameaças externas é originado por um conjunto complexo de factores tais como: a temática da internacionalização do terrorismo que, ao assumir formas diversificadas de actuação, pode vir a provocar grande violência; a ligação entre fundamentalismo e meios violentos, que na verdade são ambos movimentos violentos na sua génese original; a expansão e complexificação das redes transnacionais de narcotráfico; a utilização de diferentes sistemas financeiros nacionais para efeito de branqueamento de capitais, o que dificulta a identificação do crime; a vulnerabilidade do sistema económico e do tecido produtivo, uma vez que há determinado tipo de investimentos de grupos estrangeiros que visam fins de legalidade duvidosa; o desenvolvimento de actividades desestabilizadoras, ligadas ao fenómeno desportivo; o crescimento e diversificação de redes criminosas de tráfico de seres humanos e a prática de

¹²⁶ Ver Habermas, versão inglesa 1981b, p.210

¹²⁷ Silva, Teresa A. – *Islão e Fundamentalismo Islâmico*, Lisboa: Pactor, 2016, p.127

crimes ecológicos de grandes dimensões. A acção terrorista tem tido uma abrangência crescente ao nível internacional fragilizando a segurança interna de cada um dos países.

Portugal já foi alvo de actividade terrorista, apesar de serem considerados actos isolados com fins muito específicos e sem que tenham propriamente algo a ver diretamente com o país. No entanto, nos tempos mais recentes tem-se verificado uma movimentação crescente de associações criminosas a nível nacional, com vista ao planeamento de atentados terroristas. Temos o exemplo do episódio que ocorreu recentemente no norte do país, com a descoberta da primeira base ETA. Pelas informações obtidas sabe-se que essas redes terroristas se serviram do país apenas como meio camuflado de actuações a realizar fora do território nacional. Este facto faz crer que actividades semelhantes possam ser desenvolvidas, noutros países europeus, e, seguramente aqui na vizinha Espanha. Afigura-se que a única forma de prevenção desta nova actividade terrorista seja através de uma aliança entre a política de segurança nacional portuguesa, a política de segurança europeia, e, de uma forma mais abrangente as políticas de segurança mundial.

Este fenómeno do terrorismo tem vindo a alastrar à escala mundial revelando uma incapacidade dos Estados para a prevenir. Tendo em conta a análise já efectuada no que respeita às fragilidades encontradas a nível da prevenção do terrorismo parece haver toda a conveniência em discutir novas estratégias de prevenção, procurando a forma mais eficaz para alcançar um caminho comum de segurança na Europa.

Após a Guerra-Fria, muitos países deparam-se com situações de grave criminalidade, sendo necessário dirimir quais as ameaças internas ou externas, para mais facilmente encontrar estratégias de segurança para a sua descoberta, e, conseqüentemente ficar no estado de prevenção. As sociedades que são cada vez mais complexas e transformadas em cenários em rede apresentam uma complexa malha de relações internacionais. Esta complexidade deu lugar a um mundo de incertezas em que o crescimento da criminalidade é uma realidade absoluta provocando um sentimento de insegurança global.

Antes da Guerra-Fria, as redes terroristas eram frequentemente apoiadas pelos Estados. Porém, esta faceta ideológica que caracterizava o Terrorismo Internacional desapareceu, dando lugar ao aparecimento de organizações terroristas autónomas que passaram a actuar perante uma espécie de acordo estabelecido, ou mais comumente desenvolvido no Crime Organizado. Aquelas através do comércio ilegal de materiais

radioactivos aliados a um conjunto de interesses políticos potenciaram a actuação destas organizações terroristas, como por exemplo a sobejamente conhecida Al-Qaeda¹²⁸.

Este fenómeno do terrorismo é capaz de levar os seus efeitos a uma escala mundial causando um espetáculo de terror de dimensão inimaginável, pois possui células criminosas espalhadas, quase inesgotáveis, e capazes de atingir uma dimensão trágica em relação à vida humana. E muitas vezes, para criar um maior impacto no mundo, usa os órgãos de comunicação social para captar o pânico das populações. Apesar de tudo revela-se que as relações entre Estados são repletas de hostilidades no plano das negociações sendo por vezes muito complicado chegar a uma conjuntura equilibrada em que as diversas partes envolvidas possam ganhar. Isto espelha a dificuldade que existe em encontrar entendimentos no plano das relações internacionais capazes de prever e prevenir actos terroristas.

Com estes ataques, o autoproclamado “Estado” Islâmico parece estar a querer provocar uma reacção em massa do Ocidente; quer levar o Ocidente a agir de acordo com o que pretendem – levar novos “cruzados” para o Médio Oriente, recriando a luta dos séculos XI a XIII entre o Cristianismo e o Islão¹²⁹.

Constata-se, contudo, que o paradigma securitário mundial foi alterado. Recorda-se, porém, que já a partir da segunda metade da década de 1990 se questionava a eficácia do modelo de sistemas de informações existente face à gravidade, carácter difuso e transnacional destas ameaças. Os atentados terroristas vieram apenas confirmar essa realidade. Todavia, a sua dimensão escapou a todo o tipo de previsões e à gravidade dos perigos que se perfilavam obrigando então, de forma inadiável, a rever procedimentos e reequacionar as políticas securitárias.

¹²⁸ A organização terrorista também conhecida por **Al-Qaida** (em árabe: *القاعدة*, transl. *el-Qā'idah* ou *al-Qā'idah*, que se traduz por: "O alfabeto" ou "A Base") é caracterizada por um fundamentalismo islâmico, com acção ao nível internacional, a qual é constituída por células independentes mas que colaboram entre si. Inicialmente tinham como intuito reduzir a influência não-islâmica sobre assuntos islâmicos, contudo, os seus intentos levaram o mundo ao pânico e terror (Correia, 2006).

¹²⁹ Silva, Teresa A. – *Islão e Fundamentalismo Islâmico*, Lisboa: Pactor, 2016, p.141

1.2. Gigantometria em torno de um vazio

Os membros letrados de qualquer sociedade sabem o nome pelo qual devem ser designados; são designados pelo nome da sua sociedade. São britânicos, chineses, franceses, portugueses. Sabem que partilham esse nome ou outra variante igual ou menor com o seu governo e o território em que vivem, e com todos ou quase todos os seres humanos que vivem nesse território.

Muitas pessoas não aprovam esse tipo de designação. No entanto, se se designarem a si próprios como advogados ou maquinistas, pais ou filhos, brancos ou negros, cristãos protestantes ou muçulmanos, ou várias destas designações ao mesmo tempo, subsiste uma sensação de imperfeição. Pensa-se que eles devem também ter o nome da sua «sociedade». A «sociedade» é aquela colectividade mais inclusiva e, ao mesmo tempo, coesa, de que se considera que eles são apenas uma das partes. É o todo formado de partes. Mas dizer o que é esse todo é uma tarefa difícil. É algo que necessariamente emerge da existência de todos os seres humanos. Todo o ser humano nasce e vive dentro de um agregado de outros seres humanos, ligados entre si no interior de uma estrutura englobante.

A penetração dessa estrutura englobante da sociedade na vida daqueles que vivem no seu interior é limitada pela influência de certas características da existência humana. O fluxo e o refluxo desse processo são o tema dominante desta tese.

O facto de referir à estrutura englobante, inclusiva ou mais extensa da sociedade, à falta de melhores termos, é testemunho das dificuldades encontradas em delinear o tema, e do grau de desinteresse a que ele tem sido votado pelo discurso letrado e pelas ciências sociais. Os economistas, trabalhando dentro dos limites dos seus interesses, têm analisado economias ou sistemas económicos, referindo-se desse modo – salvo indicação em contrário –, ao sistema económico que opera no interior das fronteiras de um Estado Nacional. Os estudiosos da política ou politólogos, ao estudarem o Estado soberano, o Estado nacional ou o Governo central, também não tiveram grandes dificuldades, tal como os economistas, em definir a maior parte das entidades que estudam. Quando tratam de «relações internacionais», postulam a existência de sistemas políticos mais ou menos autónomos. Tal como os economistas tomaram como objecto de estudo a economia, também alguns estudiosos da política ressuscitaram o velho termo *político* para mostrar que têm por objecto de estudo um fenómeno tão englobante e extenso como «a economia».

Estas observações parecem indicar que o objecto de estudo nestes ensaios é uma sociedade política específica, e de facto assim é. Todavia, afirmá-lo não nos leva muito longe. Os economistas têm o mercado, e todas as disposições e condições que o estimulam e distorcem, como objetos principais da sua atenção. Aqueles que consideram a *polity* têm por objecto principal o Governo central e tudo o que ele faz, todas as acções e disposições que tentam controlá-lo e mudá-lo bem como os esforços que nele têm origem. Mas é muito mais difícil, pelo menos no estado actual dos nossos conhecimentos, conceber uma sociedade na mesma escala e defini-la tão claramente¹³⁰.

Qualquer que seja a razão desta dificuldade, quer resida numa dificuldade intrínseca desta tarefa, quer devido à tradição de pensamento, que mantém que a sociedade tem um carácter paralelo.

Falar de uma sociedade implica a existência de certas propriedades que constituem os vários grupos, estratos e membros individuais dessa sociedade numa só entidade englobante que não se limita a ser uma simples lista aditiva de todos esses diferentes grupos, estratos e indivíduos. Esses grupos, estratos e indivíduos estão ligados entre si formando uma sociedade¹³¹.

Democracia e totalitarismo são termos que se referem a alguns aspectos dessa ligação, mas são referências demasiado limitadas e estreitas. A ligação é mais ramificada e penetrante que a produzida pela acção de um partido monopolista ou pela de um Governo eleito num sistema partidário competitivo. É sobejamente difícil dizer que uma sociedade pode ou não ser caracterizada num único termo. Se isso for possível, terá de pertencer a uma família muito diferenciada de termos, e não ser apenas uma das alternativas de uma simples dicotomia, método tão comum de caracterização na ciência social e no pensamento profano.

A integração, no seu sentido mais abstrato, é a articulação entre a expectativa e a realização. Pode acontecer numa relação entre duas pessoas, e pode ocorrer na estrutura de uma sociedade no seu todo. Pode ser produzida pela coerção, pelo pagamento, ou pelo consenso acerca de padrões morais. Nem sempre é directa no sentido de ligar directamente uma pessoa, um grupo ou um estrato a algo que seja emblemático ou representativo da sociedade mais extensa. A integração é algo de muito heterogéneo. Encontra-se distribuída de maneira muito irregular em qualquer sociedade, e é também algo de intermitente; varia no interior de e entre as partes da sociedade. Uma dada sociedade pode ser muito integrada

¹³⁰ Souza, José C. – *Filosofia, Racionalidade, Democracia*, São Paulo: Scielo (Unesp), 2005, p.110.

¹³¹ *ibidem*, p.132.

em alguns sectores e mal integrada em outros. A ameaça da coerção pode ser muito importante num certo período, e pode desaparecer noutro, cedendo o seu lugar ao pagamento ou ao consenso.

Não se pode falar sobre a sociedade muçulmana sem discutir a sua integração na sociedade portuguesa na medida em que esta é um elemento essencial.

Sempre que se juntam indivíduos, famílias e linhagens, regiões, cidades e zonas rurais, aldeias, cidades, estamos em presença de “integração”. A ligação entre si de classes sociais num só sistema «nacional» de distribuição, apesar da existência de hostilidades, de numerosos e por vezes amargos conflitos, apesar da diferença de interesses é “integração”, tal como o é a ligação num mercado daqueles que participam nos processos de troca e de divisão do trabalho. As categorias que utilizamos para descrever estes fenómenos são em princípio aplicáveis a todas as sociedades, quaisquer que sejam as suas particularidades. São as categorias carecidas pela experiência universal dos seres humanos, pela existência que lhes foi imposta pelo facto de terem nascido, de terem sentido o crescimento das suas capacidades, de terem adquirido a cultura dos seus antecessores, e pelos seus esforços para solucionar os problemas práticos com os quais são confrontados devido à apertada escassez da natureza e à desproporção entre as necessidades e os recursos naturais capazes de satisfazê-las. Mas mesmo que todos esses problemas sejam solucionados, os seres humanos continuariam a sentir a necessidade de se transcender, de fazer parte de uma entidade que eles sintam, por vezes, ser superior às suas personalidades vulgares, terrenas e empíricas. Se a humanidade alguma vez atingir um estado de abundância em que qualquer desejo possa ser satisfeito sem diminuir a satisfação de outros seres humanos, a questão da integração tornar-se-á menos premente. Se os seres humanos deixarem de tentar dar um significado à sua existência terrena e empírica inserindo-se num conjunto maior do que aquele que conhecem através da sua experiência imediata do dia-a-dia, a necessidade de estudar a integração tornar-se-á fraca. Nenhuma destas duas grandes mudanças está iminente.

Percebe-se que algumas correntes não foram sequer abordadas, na génese mais enraizada, e, nada visível ou peremptória, como é o caso do Salafismo ou de outros movimentos, que apesar, de não incitarem à violência, ou ao radicalismo, os seus seguidores depreendem, das meias ideias, um fundamento para chegar ao eterno paraíso, que apenas existe nos ideais, e, jamais na vida real ou mesmo na vida para além da

morte¹³².

¹³² Todo e qualquer muçulmano, acredita na vida após a morte, e, essa é a crença base de todo o muçulmano.

1.3. A influência da globalização no terrorismo e na economia mundial

As consequências do terrorismo podem ser ao nível dos resultados directos, mas também, indirectos, os quais têm implicância directa no equilíbrio da economia mundial.

É relevado, que o problema da criminalidade advém muitas vezes das condições económicas, da educação, da habitação, do desfavorecimento das populações mais empobrecidas. Ao governo cabe o melhoramento das condições sociais de cada indivíduo. Os cidadãos têm o direito de viver em tranquilidade dentro de uma sociedade. Mas só o conseguirão se lhes forem dadas garantias de sociabilidade e estabilidade.

Existe nos dias de hoje, a sociedade tecnológica ou em rede como se conhece, tem o objectivo de dar a conhecer, e, assegurar o conhecimento, para todos em qualquer parte do mundo. O momento existente entre a tecnologia e a sociedade permite visualizar através dos órgãos e comunicação social uma sociedade em que o horror e o pânico surgem a qualquer momento. A intensidade e a criatividade da mente humana são asseguradas por um maior engrandecimento da proporção com que se quer projectar o terrorismo no mundo. O momento da realidade é projectado e alargado à escala mundial através dos meios televisivos ou internet assegurando um impacto superior ao dano material, físico e psicológico efetivamente causado. A forma de maiores efeitos colaterais acresce com a globalização e a forma como se pode perspectivar a captação de jovens eventuais terroristas. A mensagem passada é de fácil percepção quer esta seja feita de forma mais aberta ou de forma mais secreta, restrito a uma comunidade virtual com códigos de segurança dificilmente indecifráveis. A globalização é considerada como uma “aldeia global”, pois o meio nada mais é que uma simples mensagem.

Recentemente, o pânico e o terror generalizaram-se porque neste momento qualquer Estado, por maior grau de segurança que pense que possa ser possuidor, pode ser um provável alvo. As redes entre sociedades transformam a barreira da segurança mais facilmente transponível e sem qualquer tipo de limites. Nos últimos anos tem-se vindo a assistir aos terroristas um pouco por todo o mundo, sendo que um dos grandes impactos à escala mundial se prende com os acontecimentos nos EUA, Espanha, mais recentemente na Síria e na França, onde não deixa de ser uma constatação que, são alvos todos, e, não apenas não muçulmanos, que poderia ser esse o caso real, mas, no entanto, não o é na realidade.

Pensar-se na existência de uma segurança colectiva estável é irreal, pois esta é ameaçada diariamente com o surgimento dos novos conflitos entre diversos países. Tem-se como exemplo os conflitos existentes entre os países árabes. Um dos casos mais graves e que se vem arrastando há muitos anos, é, o conflito entre a Palestina e Israel. Com a abolição das fronteiras tornou-se mais fácil planejar um ataque terrorista, a determinado alvo, até mesmo para indivíduos de outros países, mas que facilmente se conseguem introduzir na Europa.

A referência essencial da segurança na Europa prende-se com o saber se o caminho a percorrer vai no sentido de se manter o que já está previamente definido, ou se, pelo contrário, existe uma vontade política no sentido de procurar alterar as estratégias criminais. Perante uma Europa unida, é, relevante reequacionar a questão e perceber qual é a vontade dos cidadãos europeus. Com a subida do sentimento de insegurança parece que a melhor hipótese será a procura de novas formas de combate à criminalidade.

No que respeita a Portugal a segurança interna tem vindo nos últimos tempos a ser um dos temas preponderantes para o equilíbrio da sociedade. Tem-se pretendido a todo o custo que as políticas de segurança consigam diminuir os índices da criminalidade, e do sentimento de insegurança. Esta insegurança apesar de ter origem em ameaças permanentes, muitas vezes vindas do exterior, torna-se ainda mais preocupante quando se percebe como realidade geradora de criminalidade e consternação.

1.4. A desfragmentação da sociedade

O Homem, ao longo da história, sempre sentiu a necessidade de defender o seu território. Com o passar dos tempos, as sociedades foram crescendo e a necessidade de viver em comunidade foi sendo cada vez maior. Hoje em dia, o conceito de cidadania traz ao Homem o privilégio de ter direitos, liberdades e garantias, de forma a viver em paz no seu país. Contudo, nem sempre estes princípios são garantidos, uma vez que, poderão surgir situações de grave descontrolo social, nomeadamente, situações ligadas ao mundo do crime.

Ora o procedimento ético não recomenda também nenhum conteúdo moral concreto, mas procura descobrir os procedimentos que permitem legitimar todas aquelas normas que provêm da vida quotidiana. Esse efeito fez com que a espécie humana tivesse a capacidade de organizar a sociedade politicamente, de modo a salvaguardar a sua própria integridade e segurança. A união desses povos semelhantes, e/ou diferentes, surgiu desde muito cedo com as pequenas civilizações fundada na ideia de que a união faz a força. Este conceito de união conheceu o seu processo evolutivo, originando sociedades mais complexas, as quais modernamente se designam por sociedades multiculturais ou aculturados. Entrando numa época de mundo globalizado pode-se mesmo afirmar que as sociedades são actualmente redes multiculturais. Por outro lado, a humanidade está confinada à existência de uma política estadual, pois sem esta não é possível um equilíbrio confiadamente razoável.

As relações internacionais, e a política internacional são, neste contexto, encaradas para além das relações estatais, com todos os mecanismos internos e externos que convergem para um relacionamento internacional de políticas comuns. As relações internacionais do passado, em que se falava de unidade e independência estadual foram evoluindo, e, a par destas emergiram, um outro tipo de organismos públicos e privados. Estes organismos gozam de personalidade jurídica internacional, com poderes vinculativos sobre os vários Estados, ao nível internacional. Por outro lado, a vida interna e privada de cada Estado deixou de se confinar apenas a uma perspectiva nacionalista, progredindo para um fluxo de interesses globais, na senda internacional. As relações entre pessoas complexificaram-se a vários níveis, tais como: ideológicos, económicos, culturais, sociais, jurídicos, entre outros. De igual modo, as relações internacionais passaram a ser definidas entre dois grandes vectores. Por um lado, surgiram relações pacíficas e, por outro, relações

complicadas e geradoras de conflitos, conflitos que causam as facções e as divisões numa sociedade diferente culturalmente e ideologicamente.

Estas ameaças provenientes de todo o tipo, de criminalidade violenta, e organizada como, por exemplo, o terrorismo, qualquer que ele seja, religioso, psicológico, sem fundamento, o tráfico de armas, de seres humanos e órgãos humanos, o tráfico de estupefacientes, o branqueamento de capitais e, mais recentemente, o uso de armas biológicas, têm provocado um sentimento de insegurança alargado e permanente. Os decisores políticos são assim confrontados e coagidos a implementar medidas jurídico-criminais transformando o direito penal em instrumento da segurança, mas nem sempre com o sucesso pretendido¹³³.

As políticas de segurança interna vêem-se agora compelidas no desafio enigmático de evitar uma visão limitada, de ambiente interno, para uma visão estratégica alargada ao nível internacional. A criminalidade interna de cada país passou a estar interligada a todos os países, quer estes façam parte da União Europeia, quer sejam pertencentes a um outro ambiente na cena internacional. Permanece, por isso, a necessidade da procura de políticas de prevenção que ultrapassem a segurança interna de cada um dos seus Estados-Membros, pois esta requer uma visão muito mais abrangente. O fenómeno da globalização contribuiu para levar à criação de políticas conjuntas de prevenção e combate à criminalidade interna, mantendo o respeito pelas relações externas. A segurança passou a ser considerada como um dos objectivos principais dos decisores políticos, uma vez que tem em vista assegurar a protecção, bem-estar e desenvolvimento da comunidade, tendo como ressalva a defesa externa de qualquer ameaça. Daqui se traduz a essência do artigo 272.º e 273.º da CRP, no qual vem plasmado que o Estado português tem como primazia a defesa da sua segurança, quer seja ao nível interno, quer seja ao nível externo.

Admite-se que, se ao invés da natureza do terrorismo conhecido começar a existir um novo tipo de actos terroristas, isso afecte, provavelmente, a estabilidade mundial e crie temporariamente um estado de perplexidade. Basta, por exemplo pensar no terrorismo através do sofrimento humano em que a dor seja maior, muito nefasta e afecte os sentimentos individuais. Este novo tipo de terrorismo pode ser desencadeado entre outras formas através da utilização de armas de destruição massiva, quer sejam, nucleares ou bioquímicas. Se por exemplo, num próximo atentado terrorista fosse utilizado um produto

¹³³ Zippelius, R. - *Teoria Geral do Estado*. Lisboa: Fundação Caloust Gulbenkian, 1997, p.73.

químico que transmitisse ao ser humano uma doença grave, transmissível com um simples contacto ou através da alimentação, o sofrimento, a dor e a deterioração interior criariam um cenário de terror ainda mais grave. Um contágio facilmente se reproduz e se espalha por grande extensão. Por isso teria consequências nefastas, em relação às quais os Chefes de Estado e de Governo pouco poderiam fazer, a não ser tentar encontrar um antídoto.

CAPÍTULO II: A POLÍTICA E O TERROR

2.1. A insuficiência e políticas criminais perante o fenómeno terrorista

Aparece aqui o tema da violência como meio puro, isto é, como figura de uma paradoxal mediática sem fins, ou seja, um meio que embora se mantenha como tal, é considerado, independentemente, dos fins que persegue.

Sociedade e sistema político permitem actuações diversificadas. A sociedade não se identifica com a comunidade, e, assim sendo, a única forma possível que existe, ou aquela que terá um efeito imediato para enfrentar um acto criminoso, é através do poder de antecipação ao acto. Porém, a supressão do factor surpresa só se consegue através de uma boa política de prevenção criminal. Contudo, apesar das políticas de prevenção criminal poderem ser, em muitos casos, eficazes, na maioria das vezes, ocorre apenas uma resposta de reacção, pós-acto, ou seja, uma atitude meramente reactiva. Nos casos de criminalidade grave, os efeitos podem ser nulos ou efémeros, pois o facto de reagir apenas quando os factos acontecem pode traduzir-se num efeito explosivo da subida dos índices de criminalidade. Ora a única forma de antecipação é obtida através da posse da informação, sendo esta considerada ferramenta privilegiada e capaz de prevenir todo o tipo de criminalidade, desde o pequeno acto criminoso de rua até às grandes organizações criminosas recorrendo apenas a uma boa base de informações. Esta é, com efeito, a melhor forma de agir e prevenir com eficácia qualquer intento criminoso.

Apesar de ser um assunto pouco exposto ao público, por ser considerado uma ferramenta inquestionável na prevenção de actos contra os Estados, os serviços de informações assumem particular relevância na defesa e na prevenção da criminalidade. Contudo, a acção dos serviços de informações consiste em tratar matéria sigilosa e, por isso, fechada ao público em geral. No entanto este é um assunto que deve ser discutido e explorado pois isso poderá ter repercussão na evolução do conceito de segurança dos Estados. É, pois, importante criar uma base de confiança de modo que as sociedades secretas de outrora deixem de existir como sistema isolado dando lugar a um novo modelo mais actualizado.

Existiu a necessidade de fazer a analogia com a missão de descortinar o segredo que envolve os serviços de informação e segurança. De uma forma mais simplista, mas

oportuna, espera-se que de alguma forma se consiga despertar a preocupação para esta temática extremamente importante.

No território nacional, a questão em análise, apesar de dissimulada, não deixa de provocar, frequentemente, algum atrito entre o governo e os serviços de segurança, facto que decorrerá da despreocupação geral em relação a este tipo de serviço. Afigura-se que a política nacional deveria ser exímia no tratamento, e definição de novas políticas de segurança, tendo em conta a evolução de sociedades, e a sua crescente complexidade que também poderá estar ligada à falta de especialistas em áreas chave, de captação de informação meticulosa, e, na percepção de problemas que não serão de fácil acesso, sem existir o acesso a meios, que hoje em dia não existem em Portugal. Assim, parece ser de reponderar o modelo existente do ponto de vista da sua orgânica e coordenação funcional, para tentar identificar as suas fragilidades e colmatá-las. Só desta forma se conseguirá ter a certeza que os serviços de segurança dispõem de uma base de informações capaz de antecipar qualquer forma de criminalidade grave com particular relevância para o terrorismo.

A política criminal é uma necessidade nos dias decorrentes, percebendo-se a necessidade de dirimir a mesma através da preservação do direito à segurança, através das políticas para a sua prossecução. As políticas de segurança foram evoluindo e sofrendo sucessivas alterações ao longo do tempo. Contudo, persistem determinados aspectos que merecem ser debatidos tendo em vista a sua eficácia e eficiência, apesar de se saber de antemão, que esse debate nem sempre é de fácil resolução.

O processo de evolução das políticas de segurança procurou encontrar formas de melhoria, tendo em vista diminuir os índices de criminalidade. As políticas de segurança, no seu percurso progressivo, procuraram novas estratégias para melhorar a sua forma de actuação, procurando a definição de novas políticas públicas. As políticas desenvolvidas devem despertar o interesse e a curiosidade para o grau de importância que têm relativamente à segurança.

As políticas públicas são utilizadas para demonstrar com clarividência quais as acções governamentais empreendidas. As políticas públicas constituem-se como um programa pré-estabelecido pelo governo e autoridades públicas para a definição concreta de medidas em relação ao modo como a sociedade interage com o estado.

Na grande parte, todos, ou a maioria dos problemas da actualidade realçam as políticas públicas, que são acções difíceis de liderar, tendo como causa a mutação constante do problema da criminalidade e, por este motivo, assinalam a elaboração de um

programa de uma resolução mais rápida. Aquando da definição de uma política pública em determinado domínio, as leis e os programas traçam um limite não muito completo, não especificando a sua concreta aplicabilidade, tanto mais que, cada um dos países, para o mesmo problema, tem modos de resolução diferentes, com o objectivo de traçar um rumo diferente de políticas públicas.

No entanto, para uma compreensão mais precisa do que realmente se pretende de uma política pública, *a priori* podem ser questionados os seguintes aspectos: quais as medidas dos governantes; quando se processa a acção; quais os fins a que se destina; quais são os destinatários; na esfera pública quando e como se poderão realizar as acções. Os governantes quando não enfrentam quaisquer problemas não podem tomar atitudes que levem a acções com resoluções igualitárias, porque os problemas são extremamente delicados.

Quando as decisões perante a escolha de um determinado programa se tornam incertas, provocam resultados um tanto ou quanto contraditórios. Quando se escolhem determinadas soluções, estas ao serem empregues delimitam as margens de escolha para o futuro, uma vez que, não podem ser alteradas arbitrariamente sob pena de se alterar o seu conteúdo programático inicial.

As políticas públicas devem reforçar o motor de arranque para que haja uma mobilidade mais rápida nas actividades e nos processos de trabalho podendo ser auxiliadas pelas relações com outros atores coletivos ou individuais.¹³⁴, mediante a tutela do Estado.

Devem os problemas ser mensuráveis, e assinalados, muitas das vezes, através do auxílio de uma base de dados estatísticos com base na qual, após a sua análise e interpretação, são delineadas estratégias para a resolução dos vários problemas com que o cidadão se debate. Contudo, também é incluído no programa de estratégias com fins de interesse particular, tendo em vista uma reeleição no domínio dos jogos de poder. Para conseguir definir com clareza o que se pretende demonstrar, importa compreender qual o âmbito do objecto de estudo em causa. Neste sentido procura-se evidenciar qual a importância de uma aplicação prática das políticas públicas no domínio da política criminal e não ficar apenas no vazio da explicação puramente teórica.

Existe, nos dias de hoje, a necessidade absoluta, e permanente, de encontrar estratégias eficazes no combate ao terrorismo ou outras formas de crime grave. As políticas

¹³⁴ Sarmento, Cristina Montalvão - *A Reforma do Estado em Portugal – Políticas Públicas*. Lisboa: Ed. Bizâncio, 2000, p.29

governamentais devem empenhar-se, e encontrar soluções perseverantes de um problema, através da aplicabilidade de política pública de segurança determinantes para a prevenção do crime. Compreende-se o núcleo do problema, pois basta observar os sentimentos vividos pelas pessoas ao observar os últimos atentados terroristas, para perceber que vivem numa inconstante segurança. Um outro dado de registo significativo é a constatação de uma realidade criminal com tendência crescente¹³⁵. Há então a necessidade de recorrer a políticas públicas com acentuados critérios de rigor, para uma aplicabilidade adequada tendo em vista resultados práticos da punição¹³⁶ no que respeita à prevenção da criminalidade.

Numa altura de grandes crises económicas, a nível mundial, quer seja no plano social e económico, quer seja no plano político, as políticas públicas são encaradas como contributo imprescindível para a estabilidade e desenvolvimento do país em matéria de desenvolvimento de políticas de segurança. Sublinha-se, contudo, que as políticas públicas vão mais além, pois desempenham um papel preponderante no estabelecimento de novas políticas de cooperação entre os vários Estados-Membros.

No programa do actual governo, a ordem de trabalhos a decorrer no respectivo mandato elenca como relevante e prioritário o reforço da área da Justiça e Segurança, querendo demonstrar e valorizar a efectiva participação de Portugal nos actos europeus. O programa prevê e realça um acréscimo de atenção no reforço de novos apoios na área da segurança e pretende-se explicar também que o epicentro é a segurança.

Não menos importante, é de se realçar, que mediante o cenário internacional em matéria de segurança, as relações que a Europa mantém com países terceiros são de extrema importância, pois têm grande influência na estabilidade, no equilíbrio e na saúde da democracia. Estas relações têm influência directa em determinadas áreas e em larga escala na segurança Europeia. Têm sido mantidas relações privilegiadas, em diferentes domínios, com os EUA, pois tem sido um dos grandes parceiros económicos, contribuindo, desta forma para um crescimento da Europa. Por outro lado, os EUA necessitam da Europa para poderem investir nas suas economias e expandir as suas exportações. A relação entre a Europa e os EUA exprime-se ou materializa-se em organizações como o Pacto do Atlântico e a declaração Transatlântica.

¹³⁵ Vide dados estatístico inseridos no Relatório Anual de Segurança Interna, 2015.

¹³⁶ Sarmiento, C.M. - *Políticas Públicas e Culturas Nacionais*. Cultura - Revista de História e Teoria das Ideias, Ciência Política, 2003.

Das grandes relações que tem preocupado a Europa prende-se precisamente com a questão das relações Transatlânticas, ou seja, com todas as negociações que tem de realizar com os EUA. A luta contra o terrorismo e a proliferação de armas de destruição maciça continuam a representar o maior desafio em matéria de segurança para ambos os parceiros, salientando-se, por isso, a necessidade de ambas as partes reforçarem a sua cooperação nesse domínio e apoiarem o papel que a Organização das Nações Unidas tem vindo a desempenhar na luta contra essa "dupla ameaça" ¹³⁷

Primordial para o actual estado das políticas de segurança é que estas têm de convergir; pelo menos devem considerar essa hipótese, apesar de não ser uma tarefa fácil, para um esforço comum que se preconiza na concretização do fim último da prevenção da segurança. Há que manter um esforço contínuo para que estas políticas de segurança vingam, e se imponham, pois, só trabalhando em estreita cooperação e coordenação entre serviços se consegue alcançar o que quer que seja. Só assim se consegue encontrar novas soluções para as divergências e dificuldades surgidas nas estruturas da segurança interna. Somente desta forma se pode preconizar o direito à segurança, a única forma de o cidadão se poder sentir livre na sua forma de agir e pensar.

A boa prestação de políticas do governo é reconhecida pela população, no entanto, impera a dúvida da eficácia da resposta para uma incerteza cada vez maior nas questões da criminalidade grave, como é o caso do terrorismo. A evolução cultural está interligada com a evolução social, e a mudança de mentalidades converge para a prossecução de um sentimento cada vez mais inovador numa forma de melhoria contínua e duradoura, que é isso que se pretende, no presente e no futuro.

¹³⁷ Teixeira, Nuno Severiano, & Pinto, A. C. - *Portugal e a Integração Europeia* (1945-1986), Temas e Debates, Lisboa, 2007, p.78

2.2. A relação política entre os Estados mais ricos e os mais pobres

O sentido desta substancial modificação só se esclarece através de uma “teoria da indecisão soberana”; mas é aqui justamente que o entrelaçamento entre leitura e contra leitura mais se estreita. Se a decisão, para Schmitt, é o nexó que une soberania e estado de excepção, Benjamin cinde o poder soberano do seu exercício.

São de extrema importância as relações que a Europa mantém com a Rússia e que também têm sido, de um modo geral, consideradas um factor de balança mundial. Estas tiveram o seu início nos anos 80 e foram-se reforçando, mantendo-se até hoje uma relação cada vez mais coesa. As crises que assolaram o passado recente da Rússia tiveram consequências nas suas relações externas, embora tudo tenha caminhado para uma crescente normalidade dentro do expectável. Com tudo isto se prendem ainda outras organizações governamentais que nada têm a ver com a União Europeia, como é o caso da Comunidade de Estados Independentes (CEI). Apesar de Portugal ter algumas relações bilaterais com a Rússia, as suas relações são sobretudo estabelecidas no âmbito da Europa.

A percepção de que a Rússia é um dos grandes potenciais de insegurança, não é de se notar, pois, os seus hábitos de soberania, independência e potência mundial não se perderam. Os países vizinhos, como a Turquia, os da Ásia Central e alguns países Muçulmanos, também não contribuem para um maior equilíbrio, visto que estão a passar por períodos conturbados. Com efeito, continuam a persistir conflitos bélicos nestes países sendo complicada a procura de uma breve solução para estes problemas.

Mas as relações da Europa não se prendem apenas com países desenvolvidos e com vista a um mútuo interesse económico. As suas relações estendem-se a países mais pobres, nos quais a ajuda externa tem uma primordial importância para a sobrevivência dos seus habitantes, bem como a procura do desenvolvimento dos países mais atrasados. Foi a primeira potência a interessar-se pela ajuda a estes povos, ao nível do desenvolvimento comercial, dando um contributo nas exportações efectuadas por estes países¹³⁸. Mas, ainda assim, esta ajuda não é suficiente, pois a dependência destes países continua a ser relevante acabando pelas importações serem em maior número que as exportações. Nestes países, o seu desenvolvimento depende, em muito, de interesses políticos. Daqui pode-se originar

¹³⁸ Anes, J. M. - *Segurança e Defesa*. Lisboa: Simões & Gaspar, Lda, 2006

uma guerra, só porque estes povos pensam que através da força conseguem melhor reivindicar os seus direitos. Portugal tem vindo a desenvolver-se e a evoluir em termos das suas relações externas, tendo aumentando significativamente a sua acção após a sua integração na Europa. Apesar de estas relações terem surgido e sido mantidas por necessidade ou por força das circunstâncias, isso fez com que nunca houvesse uma quebra nas relações internacionais.

Tais relações trazem benefícios para Portugal, mas, em simultâneo, também trazem todos os aspectos negativos daí decorrentes. As relações externas traduzem, em certo aspecto, um marco negativo para Portugal e para a Europa, concretamente em termos de segurança, pois no caso português, as consequências são já sentidas e afectam o clima de segurança interna. Daqui resulta que urge encontrar um caminho para que sejam mantidas estas relações, mas, simultaneamente encontrar um meio para protecção da integridade nacional. O meio encontrado afigura-se no prender-se com o reforço da cooperação pois, só deste modo se conseguirá atingir a segurança desejada¹³⁹.

¹³⁹ ibidem, p.35

2.3. Rutura cultural nos Estados Democráticos e a violação de direitos fundamentais

A revitalização e implementação da democracia plantaram ou invocaram um conjunto de direitos, liberdades e garantias naturalmente ambicionados pelos cidadãos. Contudo, tal situação está condicionada à estabilidade ou instabilidade inerente ao Estado de Direito. A protecção dos direitos naturais respeitantes a cada ser humano é, sem dúvida, a arma com maior eficácia para a promoção e manutenção da paz.

De facto, nas democracias plurais, a credibilidade e a legitimidade são condições absolutamente necessárias para a acção política ser ética e socialmente justificável, pelo que devem encontrar-se os meios adequados para que as decisões políticas tenham sempre a necessária legitimidade substantiva e não meramente formal. Isso implica o respeito pela vontade popular através de uma representação adequada.

Na realidade, o nosso sistema político confronta-se hoje com sérios problemas de credibilidade dos agentes políticos e mesmo com a sua representatividade. Importa então determinar se existem soluções e alternativas à evolução que se verificou nas últimas décadas e quais os motivos pelos quais a qualidade da nossa democracia não é ainda a desejável¹⁴⁰.

Em síntese, a acção política em democracia, deve pautar-se pela concretização de diferentes princípios que estão na base de qualquer regime moderno e plural:

- a) Responsividade (*responsiveness*).
- b) Transferência de poder (*empowerment*).
- c) Transparência e prestação de contas (*accountability*).

Em democracia, a fonte de legitimidade – substantiva e não meramente formal – pode advir de duas vias diferentes. Em primeiro lugar, da vontade popular expressa através do voto no quadro de propostas claras e inequívocas que sejam sufragadas em actos

¹⁴⁰ Nunes, Rui – *Democracia e Sociedade*, Lisboa: Almedina, 2015, p.119

eleitorais específicos. Esta é a solução mais utilizada, desde logo porque reflecte a vontade da maioria, tendo, porém, o inconveniente de relegar para segundo plano as opiniões e perspectivas das minorias que, pelas regras da democracia representativa, têm mais dificuldade em fazer ouvir a sua voz. A representação tem a enorme vantagem de permitir uma adequada governabilidade dado que os eleitos ficam mandatados para executar um programa previamente validado pelos eleitores. Espera-se, o que nem sempre é o caso, que exista uma enorme congruência e mesmo correspondência entre o programa sufragado e o executado.

Neste quadro, tem-se sugerido, como fonte alternativa de legitimidade, o envolvimento activo e participado da sociedade e dos diferentes actores sociais - *empowerment*. Esta participação da sociedade nos desígnios colectivos implica, para ser legítima, uma ampla base de sustentação, para que a ausência do voto dos cidadãos possa ser colmatada por uma representação adequada, alargada e transparente.

Em síntese, é essencial que os fundamentos e o rácio das decisões políticas tenham uma ampla participação de todos aqueles que possam ser implicados nestas decisões. Assim, para ser legítimo, isto é, para que não se trate de simples exercício discricionário do poder, devem encontrar-se as soluções adequadas para alcançar a legitimidade das decisões políticas nos mais diferentes domínios, desde logo tendo como referencial outros países que implementaram já soluções desta natureza.

Ou seja, para que exista uma sintonia substancial entre as decisões políticas e a vontade dos cidadãos - *responsiveness*.

De facto, o pilar das sociedades modernas e desenvolvidas é considerar-se que todas as pessoas têm igual dignidade e devem poder gozar de um conjunto alargado de direitos básicos, inalienáveis e inderrogáveis, de iniquidade relativa e mesmo de discriminação e estigmatização que o actual sistema de representação não conseguiu tolamente dirimir¹⁴¹.

Esta igualdade fundamental entre todos os seres humanos foi a base da edificação da doutrina dos direitos humanos e é o mais importante agente unificador da humanidade à escala global

Para se entender a mente de alguém que quer pôr fim à sua vida, em prol daquilo que poderá ser o paraíso de alguém, menos o paraíso prometido pelo Alcorão, onde por

¹⁴¹ Bizzo, Nélio – Pensamento Científico, Melhoramentos, 2010, p.78.

vezes chega-se à conclusão através, também de interpretações erradas onde a fonte, por não ser fidedigna, e, também pelas “meias” ideias que os versículos corânicos poderão transmitir.

No entanto é extremamente importante ver o Alcorão como um todo, ou o capítulo como um todo, e não fazer conclusões, só porque tem que se fazer. Os grupos são liderados por indivíduos que interpretam aquilo que vêem, da mesma forma como não se pode julgar um jogador de ténis por estar a perder o seu primeiro jogo, do seu primeiro *set*, também não se pode julgar a religião islâmica, pelos indivíduos que não corroboram, e não seguem os dogmas do Alcorão e da *Sunna*.

A isto, pode-se designar, tudo, excepto, como Islão, pode-se designar por infiéis, e retira-se a palavra Islão ou Islâmicos, porque não estão nesse nível. A cultura humana pós-moderna caracteriza-se por determinados contornos que a distingue de outros modelos culturais, predominantes até ao século passado, características que marcam decisivamente o início do novo milénio. Importa salientar, enquanto fenómeno transversal à globalização, a evolução científico-tecnológica e o acesso ao conhecimento verificado ao longo das últimas décadas. Esta relatividade vê-se acentuada na era eletrónica que contribui decisivamente para a globalização cultural e deste modo para uma maior igualdade entre os cidadãos. O livre acesso à informação em qualquer ponto do planeta é, provavelmente, o melhor contributo que a sociedade do conhecimento e da informação pode dar para uma verdadeira igualdade de oportunidades transcultural. E, portanto, para a construção de uma sociedade plural.

Mais ainda, a evolução científica mudou a relação do homem com a sociedade de um modo absolutamente radical. De uma perspectiva reflexiva e contemplativa, a ciência e a tecnologia dela decorrente permitem ao homem uma intervenção directa no seu destino, devendo a rede social e familiar garantir que o ser humano é um fim em si mesmo, na sequência de um valor que lhe é intrínseco e, portanto, autorrealizador.

Assim, o pluralismo pós-moderno que caracteriza o discurso da actualidade deve ter em consideração a divergência de opinião e a circunstância de que qualquer ordenação de bens primários parte de determinados pressupostos ético/filosóficos, ou de uma noção previamente definida do bem comum. Neste contexto de aparente relativismo ético, um dos principais dilemas das sociedades de cultura ocidental é a fundamentação dos valores pelos quais se deve nortear o comportamento humano. Ou seja, num modelo de organização social no qual são aceites distintas mundividências – nos planos políticos, ideológico,

religioso e, mesmo, cultural, o que pode influenciar os comportamentos, e que leva ao aparecimento desta nova forma de terrorismo.

A resposta a esta questão assume particular relevância quando está em causa a complexa relação do cidadão e da sua família com a sociedade, em todo o seu percurso, desde a infância até à terceira idade. Isto é, obtido um consenso sobre quais os valores mais representativos da nossa sociedade, importa definir uma estratégia clara sobre o modo como devem ser transmitidos às gerações vindouras. Sendo a sociedade moderna ocidental uma encruzilhada de culturas, religiões e crenças díspares e não relacionadas, torna-se difícil definir quais os valores predominantes numa determinada sociedade.

De facto, a inexistência de argumentos racionais que comprovem que determinada acção é incorrecta, origina, inevitavelmente, uma diminuição da força moral que obrigue a uma determinada proibição.

Uma das linhas estratégicas e primordiais para a concepção de uma nova política cultural, é a ambição de desenvolver um projecto integrado e com conteúdo, enquadrando as diferentes forças vivas da cultura, a nível nacional, regional ou municipal, servindo de agente catalisador para uma profunda mudança no modo como se perspectiva a cultura no país e nas cidades; tendo por objectivo, fornecer e dotar de serviços culturais de excelência recorrendo nomeadamente a artistas nacionais e internacionais de referência, potenciando as actividades existentes independentemente da natureza do agente cultural; assim sendo, coordenar as diversas actividades culturais e estabelecer as parcerias necessárias para alcançar novos patamares de qualidade.

Primeiro, observada pelo ângulo da psico-história, a transição “do mito ao *Logos*” aparece como um desenvolvimento paralelo ao das religiões mundiais emergentes, fundadas, aproximadamente ao mesmo tempo, por grandes figuras proféticas. Nessa perspectiva, Sócrates aparece lado a lado com Buda, Confúcio, Moisés e Jesus, seguidos mais tarde pelo Profeta Muhammad.

Com as tradições míticas, que o budismo, o confucionismo, o hinduísmo e as religiões monoteístas realizaram na dimensão da razão existencial e moral, a filosofia realizou na dimensão cognitiva. Em ambos os lados emergiram esquemas conceituais que permitiram à mente humana ocupar um ponto de vista transcendente e único, localizado quer sob o mundo terreno, quer para além dele. Essa extrapolação faz sentido, se se crê em convergência, pois essa crença concebe o espaço de razões como sendo finito e estruturado, de modo que, à medida que mais e mais audiências ficam satisfeitas, mais e mais integrantes de um conjunto finito de objecções possíveis são eliminados.

O reverso dessa emancipação por meio da teoria foi a percepção de um novo tipo de dependência, acarretado pela própria racionalidade. O *logos* do discurso e do pensamento humano aparecia agora como uma mera reflexão do – e como subordinado – ao *logos* eterno de uma ordem ideal das coisas. De um ponto de vista crítico, o regime das forças míticas arbitrárias fora apenas substituído por um regime universal necessário.

Os três termos – objectivação, experiência e sujeito – finalmente formam o contexto para uma definição implícita do termo, que é constitutivo do modelo expressivista: um sujeito “expressa” uma experiência em termos de uma objectivação. O acto de interpretar uma experiência objectivada é identificado como apenas um passo na sequência de um processo abrangente de vida histórica. A interpretação termina em compreensão, ou seja, na repetição da experiência original, por meio da qual o intérprete expande o horizonte de sua própria experiência, e inicia um outro ciclo de externalização e internalização¹⁴².

O problema com tal abordagem é, resumidamente, uma naturalização implícita da verdade e da razão. Enquanto enredados no sobe e desce dos ciclos de vida históricos, tanto em seu modo pré-teórico como em seu modo científico, os intérpretes perdem o próprio distanciamento de seu domínio de objectos, distanciamento que é necessário para distinguir entre interpretações verdadeiras e falsas, correctas e incorrectas.

O problema com qualquer concepção epistémica de verdade é como traçar e manter essa nítida diferença de significado sem recair em algum tipo de platonismo (ou realismo). Podemos fazer justiça ao inegável momento de incondicionalidade que nós, pela força sem força das regras gramaticais, vinculamos ao uso do predicado-verdade, sem recorrer a qualquer tipo de idealização.

A passagem de um raciocínio na terceira e na segunda pessoa, para um outro na primeira pessoa, também explica a crítica neopragmatista do realismo em epistemologia, e do cognitivismo em teoria moral. A questão “O esclarecimento trouxe mais mal do que bem?” é algo que eu traduziria como “As boemias literárias e as universidades são melhores que as igrejas como sede de uma elite intelectual e cultural?”. Ou seja, a passagem da casta sacerdotal da Europa, da igreja para a universidade e para a boemia artística e literária foi boa para a democracia? A resposta parece clara – sim, foi. Há todo um tipo de razões históricas e sociológicas para pensar assim.

¹⁴² Souza, José C. – *Filosofia, Racionalidade, Democracia*, São Paulo: Scielo (Unesp), 2005, p.93

Assim, a noção de racionalidade que ainda acho útil não tem muito a ver com a verdade. Tem mais a ver com noções como curiosidade, persuasão e tolerância. A pura “busca da verdade” é um nome tradicional para o tipo de conversa que tem lugar num extremo do espectro. Se se combina esse ponto de vista darwiniano com a atitude holista diante da intencionalidade e do uso da linguagem encontrados em Wittgenstein e Davidson, podemos dizer que não há nenhum uso de linguagem sem justificação, nenhuma habilidade para crer sem uma habilidade para argumentar sobre que crenças ter.

Em resumo, não é “um de nós”, um dos seres humanos de verdade, o paradigma dos seres humanos, aqueles cujas pessoas e opiniões devam ser tratadas com respeito. A tradição filosófica tem tentado costurar comunidades excludentes umas às outras, dizendo: há mais coincidências entre infiéis e crentes verdadeiros, senhores e escravos, homens e mulher, que se poderia pensar. Pois, como disse Aristóteles, todos os seres humanos, por natureza, desejam conhecer. Esse desejo reúne-os numa comunidade universal de justificação. Para um pragmatista, no entanto, esse dito aristotélico parece completamente enganoso.

A metodologia socrática, deste último tipo, são os que Habermas diria que não respeitam as relações simétricas dos participantes no discurso. Habermas claramente acha que há alguma coisa, na gramática de “conceitos como verdade, racionalidade e justificação”, que nos diz para não usarmos métodos desse tipo. Na sua perspectiva presumivelmente concederia que o uso daquelas palavras é uso de linguagem. Não esquecendo que o nominalismo roubou das coisas a sua essência ou natureza interior, e declarou que os conceitos gerais são construções de uma mente finita. Desde então, a compreensão daquilo que é (das Seiende), no pensamento, deixou de ter uma fundação na constituição conceitual dos próprios seres.

Desse modo, o contextualismo levanta a questão sobre se – e, se for o caso, como – a intuição de que se pode, em princípio, distinguir entre o que é verdade e o que é considerado como verdade pode ser introduzida no paradigma linguístico. Essa percepção estereoscópica dos processos de cooperação e comunicação, em camadas, de acordo com os contextos de acção e os discursos, permite-nos reconhecer o espectro dos discursos no mundo vivido.

A questão pragmática deveria substituir o modelo representacionista do conhecimento por um modelo de comunicação, que põe a bem-sucedida mútua compreensão (Verständigung), intersubjectiva no lugar de uma objectividade quimérica da experiência. É, entretanto, exactamente essa dimensão intersubjectiva que na verdade o é.

Mas, se os pragmatistas estiverem certos, a reflexão filosófica não vai decidir a questão, pois essas reflexões podem fazer pouco mais que organizar intuições previamente existentes, e não criar novas ou apagar antigas.

Por razões de entendimento considera-se relevante esclarecer alguns conceitos relacionados com os direitos fundamentais. Com efeito, por vezes confundem-se direitos do homem, que são direitos que surgem como decorrentes da própria natureza humana e, por isso, aplicáveis a todos os povos em qualquer dimensão espaço-temporal, sendo estes considerados intemporal e universalmente invioláveis, como direitos fundamentais, que são direitos do homem garantidos jurídico e institucionalmente e limitados espaço-temporalmente, ou seja, existem dentro de uma ordem jurídica vigente num determinado espaço-temporal¹⁴³. Os direitos fundamentais consignados na nossa constituição significam direitos ou posições jurídicas activas das pessoas enquanto tais, individual ou institucionalmente consideradas, assentes na Constituição, quer seja na Constituição formal,¹⁴⁴ ou na Constituição material.¹⁴⁵

Os direitos fundamentais existem, mesmo que seja na teoria, porque o ser humano vive em sociedade e está subjugado ao poder estadual que se denomina por Estado de Direito Democrático. Por outras palavras poderemos dizer que existe um Estado Constitucional, visto existir uma Constituição que limita o poder político, através do império do direito. O princípio da soberania popular, ou seja, todo o poder vir da vontade do povo, faz a ligação entre um Estado Democrático e um Estado de Direito, falando-se por isso em Estado de Direito Democrático (artigo 2.º da Constituição de 1976)¹⁴⁶. O poder político é exercido através da regra da maioria da acção populacional, estando material e formalmente subordinado à Constituição, limitada pela fiscalização jurídica dos actos do poder¹⁴⁷.

¹⁴³ Miranda, Jorge e Medeiros, Rui - *Constituição Portuguesa Anotada*, Tomo III. Coimbra: Coimbra Editora, 2007, p.123.

¹⁴⁴ Quando referimos Constituição em *sentido formal* não estamos apenas a falar de direitos fundamentais constantes dos artigos 12.º ao 79.º ou outros direitos com a mesma denominação (ex.: artigo 268), mas também abrange a constituição instrumental e a Declaração Universal.

¹⁴⁵ A Constituição em *sentido material* refere-se a direitos fundamentais que embora estejam dentro do ordenamento e do mesmo modo desempenham uma função substantiva semelhante, não beneficiam das garantias inerentes às normas constitucionais, quer se dizer, no que respeita à rigidez ligada à revisão constitucional e a fiscalização da constitucionalidade. Os direitos fundamentais da Constituição em sentido material resultam da lei e das regras de direito Internacional (Miranda, 1997).

¹⁴⁶ Canotilho G. , 1999.

¹⁴⁷ Miranda, 1997.

Os direitos fundamentais fazem parte integrante do Estado de Direito e protegem a existência de um princípio democrático, pois são direitos subjectivos¹⁴⁸ da liberdade. Por outro lado, impedem a não respeitabilidade de um estado com poder democrático e, para além disso, exigem a existência de garantias¹⁴⁹, para a organização de um processo que assegure o exercício da democracia. Como afirma o professor Jorge Miranda, funcionam como protecção jurídica directa e imediata de um interesse, mediante a concessão de um feixe de poderes-faculdades e vinculações, destinado a assegurar a realização do interesse protegido que inclui o recurso à tutela jurisdicional, ou seja, o direito de recorrer a tribunal para garantir a realização do interesse protegido¹⁵⁰.

Democracia e paz, são ideias-chave e indissociáveis para a noção e promoção da unidade europeia. A matriz base da democracia tem a sua origem na Europa contribuindo para o seu desenvolvimento a vários níveis. Além da vontade de uma paz duradoura e no campo político a continuação da existência de uma democracia, há outros valores que também contribuem para o desenvolvimento da Europa. Estes valores prendem-se com a justiça, os direitos humanos, o bem-estar, o desenvolvimento, e a segurança. São valores sem os quais não se pode falar de uma identidade europeia, de uma Europa unida cujo fim último será a formação da identidade europeia¹⁵¹.

Sendo a Europa um continente com diversidades culturais, línguas diferentes, mas com valores comuns, o reforço das relações políticas entre os países contribuirá, por um lado, para a promoção da unidade europeia e, por outro, para a preservação do respeito pela identidade nacional, fazendo com que a diversidade seja preservada. Assim, a tomada de decisões no âmbito das políticas nacionais deverá ir ao encontro das políticas europeias, pois só desta forma o cidadão entenderá a caminhada para a cidadania europeia. Em termos globais esta diversidade existe; contudo, urge evitar heterodoxias desnecessárias entre países tendo em vista uma perspectiva de projecto comum de paz e prosperidade.

Os Direitos Fundamentais existem porque existem pessoas. Por isso, são direitos que regem a condição de vida humana, pois são eles que protegem o valor e a dignidade de cada ser humano. Mas, actualmente quando são referidos têm uma abrangência mais lata.

¹⁴⁸ *Direitos subjectivos*: são os direitos, liberdades, garantias e os direitos de natureza análoga. (Canotilho G. , 1999).

¹⁴⁹ Por *garantias* podemos também considerar como direitos, mas o seu carácter essencial é o da protecção dos direitos, provenientes da exigência do cidadão em querer que os seus direitos sejam protegidos, bem como o reconhecimento de meios processuais que vão de encontro a essa necessidade de protecção (Canotilho G. , 1999).

¹⁵⁰ Diogo Freitas do Amaral, 1988

¹⁵¹ Miranda, Jorge e Medeiros, Rui - *Constituição Portuguesa Anotada*, Tomo III. Coimbra: Coimbra Editora, 2007, p.154

Não são apenas as regras ditadas pelo legislador no que respeita à natureza e dignidade da pessoa humana, mas incluem também o Direito Natural ¹⁵².

Num passado ainda recente, em Portugal existia um regime político que correspondia a uma vivência da sociedade regida por grandes limitações e restrições de direitos. Não era dada muita importância aos direitos de uma sociedade, numa altura em que estava em causa a Constituição material, pois não valorizava, nem tão pouco reconhecia, à luz de uma consciência universal, o respeito e a dignidade da pessoa humana.

A Constituição de hoje abrange outros direitos não se restringindo apenas à vontade do legislador¹⁵³, nem tão pouco fica à mercê do poder político¹⁵⁴, verificando-se uma correlação de direitos fundamentais em sentido material e em sentido formal. Os Direitos fundamentais existem quando há uma clara distinção entre o Estado e a Pessoa, entre Autoridade e a Liberdade. Os fins, a organização e o exercício do poder do Estado são prosseguidos tendo em vista a pessoa humana, a sua liberdade, as suas necessidades, aspirações, pretensões, direitos e deveres, a sua posição perante a sociedade. Os direitos fundamentais têm de existir, pois o Estado só existe porque existem pessoas. A condição de ser humano só por si pressupõe a dotação de uma indiscutível valoração. Por isso, os seus interesses terão de ir ao encontro dos interesses das pessoas. Como afirma Jellinek, “a actividade do Estado só se torna possível através de acção de indivíduos”, porque o promove “à cidadania activa” autorizando o indivíduo a “exercer os chamados direitos políticos”¹⁵⁵.

Após a transição de regimes políticos para a democracia, surgiu uma nova Constituição, que na sua essência valoriza num patamar supremo a dignidade da pessoa humana. Tem a sua fonte ética na dignidade da pessoa. A dignidade da pessoa humana respeita cada um dos indivíduos e está para além da cidadania portuguesa englobando uma posição universalista de atribuição de direitos.¹⁵⁶

¹⁵² *Direito Natural* engloba os direitos que são inerentes ao indivíduo e anteriores a qualquer contrato social (Canotilho G. , 1999), como por ex: o direito de acção popular, artigo 52.º, direitos derivados da natureza do homem ou da natureza do direito (por ex: direitos do cidadão activo) (Miranda, 1997).

¹⁵³ No que respeita à restrição de direitos, o legislador tem de obedecer aos pressupostos e requisitos do artigo 18.º da CRP.

¹⁵⁴ Miranda, Jorge e Medeiros, Rui - *Constituição Portuguesa Anotada*, Tomo III. Coimbra: Coimbra Editora, 2007, p.123

¹⁵⁵ Miranda, Jorge e Medeiros, Rui - *Constituição Portuguesa Anotada*, Tomo III. Coimbra: Coimbra Editora, 2007, p.154

¹⁵⁶ Como mencionado no Preâmbulo de Declaração Universal dos Direitos do Homem.

Terá que se dar a importância devida à garantia dos direitos fundamentais e à limitação do poder político, respeitando o princípio da Proporcionalidade. Este princípio da proporcionalidade subdivide-se em três princípios, a saber: o da Necessidade que supõe a existência de um bem juridicamente protegido e que devido a determinados condicionalismos exige uma intervenção ou decisão; o da Adequação em que os meios têm de justificar os fins, ou seja, tem de utilizar certas providências que se justifiquem ser os pretendidos para resolver a situação, sem se recorrer a exageros; o da Racionalidade ou Proporcionalidade “Strico Sensu” que implica uma medida justa, devendo o órgão competente analisar bem a situação, para que não sejam cometidos exageros ou haja falhas. As normas que limitam direitos têm de respeitar o princípio da Proporcionalidade para que se consiga de modo correcto interpretá-las e atingir os fins pretendidos¹⁵⁷.

Na Constituição da República Portuguesa, os direitos fundamentais consignados devem ainda ser interpretados à luz da Declaração Universal dos Direitos do Homem, pois a universalidade da norma traduz-se no respeito por todos os indivíduos, como preceituado ao nível internacional, e por isso mesmo, as normas nacionais devem respeitar esses mesmos direitos universais, tal como disposto no artigo 16.º, da Constituição da República Portuguesa (CRP).

Por força da lei as entidades públicas nos termos do artigo 18.º da CRP ficam vinculadas ao preceituado constitucionalmente no que respeita aos direitos, liberdades e garantias. As forças e serviços de segurança, como previsto no artigo 22.º da CRP, enquanto instrumentos da concretização do respeito pelos direitos fundamentais, são responsáveis pela garantia do seu cumprimento e proteção.

É preciso ter em atenção e denotar que Portugal foi o primeiro país da Europa a abolir a pena de morte e daí resulta o legado pelo qual ainda hoje é considerado o país que mais respeito tem pelos direitos e liberdade individuais, em particular do cidadão português e estrangeiro que aqui reside. Com efeito, aquela atitude portuguesa mereceu algum destaque na época, elogiado por grandes autores como sucedeu com o romancista e político francês Victor Hugo referindo que “Está pois a pena de morte abolida n’ esse nobre Portugal, pequeno povo que tem uma grande história! (...) Abolir a morte legal deixando á morte divina todo o seu direito todo o seu mysterio é um progresso augusto entre todos. (...) Felicito a vossa nação. Portugal dá o exemplo á Europa. *Disfructae de antemão essa immensa gloria*. A Europa imitará Portugal. Morte á morte! Guerra á guerra!

¹⁵⁷ O Princípio da proporcionalidade é um dos pressupostos a que legislador terá de obedecer quando legisla sobre uma matéria que, pela sua natureza, irá restringir direitos, liberdades e garantias.

Ódio ao ódio. Viva a vida! A liberdade é uma cidade imensa, da qual todos somos cidadãos. Aperto-vos a mão como a meu compatriota na humanidade¹⁵⁸”. Portugal sendo o primeiro país a respeitar a vida humana é um acérrimo defensor da liberdade individual. Entende e defende que as pessoas devem lutar de igual forma pelos seus direitos e ambições pessoais, sem, contudo, distribuir a riqueza por todos porque seria sinal da falta de progresso. A ajuda deverá existir sendo, simultaneamente, relevante reduzir os desequilíbrios sociais pois isso concorre para o bem comum, para o desenvolvimento pessoal e do mundo.

O estado português, nas relações sociais, rege-se por princípios éticos e valores que respeitam a ordem e o bom relacionamento internacional, como vem reforçado no artigo 7.º da CRP:

“Portugal rege-se nas relações internacionais pelos princípios da independência nacional, do respeito dos direitos do homem, dos direitos dos povos, da igualdade entre os Estados, da solução pacífica dos conflitos internacionais, da não ingerência nos assuntos internos dos outros Estados e da cooperação com todos os outros povos para a emancipação e o progresso da humanidade.”

Contudo, a ânsia de poder provoca atitudes irreflectidas ou imprevisíveis entre as políticas governamentais existentes nos países e entre países, as quais poderão ter consequências nefastas. É de realçar que a salvaguarda dos direitos fundamentais representa a sobrevivência de qualquer cidadão. Por isso mesmo a mundialização dos direitos fundamentais impõe que estes sejam respeitados conforme consignado na Declaração Universal dos Direitos do Homem e caso se assista a uma grave ênfase dos referidos direitos, pode ser constituído um tribunal de justiça internacional conforme previsto no artigo 7.º, para a promoção do “respeito pelos direitos da pessoa humana e dos povos, aceitar a jurisdição do Tribunal Penal Internacional, nas condições de complementaridade e demais termos estabelecidos no Estatuto de Roma”.

Nas normas portuguesas, a prossecução do direito internacional, tem de respeitar e integrar as normas internacionais, bem como as ordens emanadas através dos órgãos estabelecidos pelas organizações internacionais, tal como previsto no artigo 8.º da CRP.

Segundo Marcello Caetano e Freitas do Amaral¹⁵⁹, a segurança é uma das necessidades colectivas, cuja satisfação regular e contínua deve ser provida pela “actividade típica dos organismos e indivíduos da Administração Pública, nos termos estabelecidos pela

¹⁵⁸ Elias, Norbert, Teoria Simbólica, Editora Celta 2002, p.143

¹⁵⁹ Freitas do Amaral, 1996

legislação aplicável, devendo aqueles obter para o efeito os recursos mais adequados e utilizar as formas mais convenientes, quer sob direcção ou fiscalização do poder político, quer sob o controle dos tribunais”.

O pilar de tudo é a segurança, e é considerada como tal, e deve ser, que sustenta o princípio democrático, tendo como fim a prossecução do direito à liberdade. “A Segurança é uma questão de Estado, mas mais do que isso, é um Bem Público. Sem Segurança não há Democracia. A Segurança é condição da liberdade, como a liberdade é condição da Democracia¹⁶⁰.” A segurança é tida como um valor juridicamente fundamental à luz do normativo constitucional considerando para tal, quer uma dimensão interna, quer uma dimensão externa do Estado. Apesar de existirem algumas semelhanças entre os povos europeus, que assentam ainda numa matriz comum no que respeita ao cristianismo, à filosofia político-europeia ditada pelas regras da democracia, bem como em alguns valores de civilização que têm como base comum as heranças deixadas pelas civilizações greco-latinas¹⁶¹. Tendo uma matriz de base comum isso permite falar em identidade europeia na qual a existência de povos com pontos comuns é fundamental para a integração daquilo que se pretende que seja uma concretização real, mas que permanece quase “utópica”- a unidade europeia.

Não esquecendo, porém, que, esta é uma premissa muito gravosa, pois inegavelmente a ajuda não é de carácter permanente e eterno. Esta realidade vai provocar um fosso cada vez maior no seio da sociedade portuguesa, pois, caminha-se para uma realidade parecida com alguns países mais pobres, onde os ricos continuam cada vez mais ricos, e, os pobres cada vez mais pobres.

O grande medo e pode se dizer, que o perigo imediato deste problema social é o desmoronar de toda uma sociedade que lutou pelos seus direitos democráticos, pois agora vê-se obrigada a fazer determinadas restrições, caminhando a passos largos para o caminho da pobreza. Não é difícil chegar-se a esta conclusão se verificarmos as bases de dados das associações portuguesas de ajuda comunitária que vão registando cada vez maior número de pessoas que precisam de ajuda¹⁶².

Esta perspectiva, para além do nefasto efeito negativo que tem no equilíbrio das sociedades, tem uma influência directa no aumento dos índices de criminalidade. Pois o

¹⁶⁰ Severiano Teixeira, 2002

¹⁶¹ Almeida, 2005.

¹⁶² Os registos alcançados pela associação da Luta contra a Pobreza vêm ao longo dos últimos anos registando esta evolução negativa da pobreza em Portugal. Pesquisado em <http://observatorio-lisboa.reapn.org/> e <http://www.pobrezazero.org/>.

que parece mais óbvio é que todo aquele que não tem o que comer, e por já ter a consciência que nada tem a perder lança-se nas margens do crime. E nem se importa em ir para as prisões, pois sempre consegue dormida e comida.

A falta de identidade ou a mudança da mesma radicalmente, a que os povos têm vindo a ser sujeitos, institui o imperativo de uma nova política mundial, a qual deverá ser reconfigurada tendo em atenção o fosso existente entre povos vizinhos, dada a diversidade cultural. Num mundo globalizado a política de segurança tem de se revestir de outras formas de actuação pois a ameaça de um terrorismo avassalador e, a acontecer a uma escala mais vasta, tende, também, a gerar um perigo comum e universal. As políticas ocidentais no plano da segurança têm vindo a perder influência no mundo não ocidental. Por outro lado, a sua modernização deixa de ter qualquer significado no âmbito dos países que se regem por normas de não ocidentalização. O equilíbrio de poderes regionais e mundiais está a alterar-se rapidamente pelo que, o tradicional domínio político, o poder económico e militar está a esboroar-se aos poucos, parecendo surgir um conflito entre civilizações. O próprio crescimento económico europeu constitui um enfoque de movimentação de organismos com interesses duvidosos, por ventura encobridores de redes criminosas.

É perceptível nos dias vindouros, uma crise económica a nível internacional que poderá, indubitavelmente, provocar uma reacção negativa nos sistemas de prevenção criminal. Por outro lado, a actividade das redes criminosas e terroristas depende do financiamento, ou seja, do seu poder económico, o que poderá provocar o surgimento de novos tipos de crime como formas de obtenção de meios. Admite-se que, dentro do território nacional, possam existir determinadas ameaças que embora sejam sentidas não porão certamente em causa os pilares da formação democrática.

É nesta perspectiva que há-de ser vista também a impossibilidade de definir a fronteira, o problema de especial relevo, dependendo da sapiência dos agentes intervenientes. Toda e qualquer questão só tem um sentido, na sua génese interpretativa, explicativa, teórica e prática.

Tais ameaças podem ter origens diversas, bem como diferentes modos ou níveis de actuação. A origem pode vir, quer de determinados sectores, quer do simples criminoso de rua que esporadicamente vai cometendo um crime, até ao estágio de cometimento de crimes através de uma rede organizada.

Experimentemos agora compendiar em forma de teses explicativas, não apenas teóricas, mas sim práticas e explicativas.

2.4. Os domínios invisíveis

As súbitas mudanças sociais, as alterações políticas e económicas despoletaram na população uma inquietação sobre a criminalidade. Cada vez mais o Estado impõe uma disciplina social através da criação de instituições policiais, forças estas que serviriam como garante do poder de repressão. A ameaça do crescimento criminal vai criar um medo geral na população e obriga o governo a alargar as funções e influência dos corpos policiais e a sancionar a autoridade das elites sociais. As sociedades liberais, burguesas e industriais, associadas ao rápido progresso, originam uma expansão do número de crimes, criando novas tipologias de crimes, que com o passar do tempo foram ganhando maior volume de casos. Através de novos meios científicos e tecnológicos o Estado vai tendo meios mais eficazes, evoluindo numa área mais preventiva e repressiva, aliando-se para esta concretização uma acção mais directa da autoridade judicial.

No decorrer do século XX, Portugal sofreu uma grande instabilidade política, o que não permitiu o lançamento de reformas sociais e económicas que levassem Portugal a atingir os níveis dos países europeus avançados. A participação na primeira Guerra mundial, o biliteralismo e o protecçãoismo, além de não terem contribuído para o progresso esperado, provocaram o aumento dos preços, a desvalorização da moeda, o desemprego e a emigração. O arranque industrial foi feito muito tarde, a agricultura manteve-se demasiado tempo como sector principal, o que também contribuiu para a sua progressiva deterioração. As relações económicas com o exterior foram durante muito tempo, bastante reduzidas, e mantiveram-se quase sempre deficitárias, com uma estrutura desequilibrada e dependente dos fluxos financeiros. Apesar dos aspectos negativos na I República, registaram-se alguns dos maiores progressos que ocorreram na sociedade portuguesa.

O processo histórico das sociedades evidencia uma evolução natural constante, mas heterogénea, fazendo com que as sociedades tivessem um desenvolvimento mais célere que outras, apesar de todas prosseguirem o mesmo objectivo, ou seja, o progresso económico, social, cultural, industrial e financeiro. Naturalmente que, as questões da ordem social e política, terão sido premissas essenciais em todo o processo de desenvolvimento na estreita relação com as condições específicas de cada momento e contextualização sociopolítica. Por se considerar e dar ênfase a esta realidade diacrónica, impôs-se balizar com clareza o âmbito da intervenção bem como o período espaço-temporal onde irá recair a análise em concreto. Por isso, não deixou de se fazer

uma visita ao período pré-histórico das sociedades para verificar como funcionavam constatando-se alguma incipiência e improvisação no plano da vida colectiva, repercutindo-se no que se pode enquadrar como *sociedades anárquicas*. O período greco-romano apresenta uma considerável evolução no plano organizativo e veio a corporizar as designadas *sociedades clássicas ou organizadas*. O período da idade média caracterizou-se pelo surgimento das *sociedades capitalistas ou culturais*. O período da idade moderna caracterizou-se pelo surgimento das *sociedades modernas ou multiculturais*. Finalmente, na contemporaneidade, pode considerar-se realidade a existência de *sociedades em rede ou em crise*.

Neste plano, Aristóteles denominou o homem de animal político, e faz, muitas vezes, referência a Hipódamo. Nesta altura havia o culto pela religião, cultura, costumes e língua, o que se refletia numa diversidade de posturas sociais, no respeito e na concretização da política. Procurava-se, sobretudo que houvesse respeito por todos os cidadãos através do respeito pela autoridade das leis e pela sua aplicação comum e sem excepções. Este respeito e cumprimento das leis era assumido pelos cidadãos por temerem a sua violação resultando daí uma conjugação e convergência de vontades individuais, com o desejo colectivo. A transformação operada nestas sociedades no período clássico, onde o interesse pela arte, o estudo do homem e a cultura eram prerrogativas dominantes, deu origem às designadas sociedades clássicas. Pela forma como se conseguiram organizar na polis e impor regras normalizadoras da vida colectiva, estas sociedades passaram de um período considerado anárquico para um período onde a ordem era estabelecida através da imposição de regras aceites pela sociedade e, por isso, estas podem ser consideradas sociedades organizadas.

Na transição para o período contemporâneo, parte-se do princípio que se poderá estar sempre em risco de confronto armado causado por qualquer ameaça inesperada. Por isso, há necessidade de criar uma política de segurança e defesa permanente e eficaz. Porém, vivendo-se numa sociedade em rede, não se pode pensar num conceito de estabilidade nacional solitária. É necessário pensar-se no todo. Assim, a noção de entidade nacional ampliou-se e converteu-se em entidade europeia. Contudo, a noção de entidade nacional persiste, pois está interligada com a relação social entre os homens que se traduz na cidadania.

No plano teórico, a palavra *cidadania* significa “qualidade, direito do cidadão”; por sua vez *cidadão* significa: “habitante da cidade; habitante de um estado livre, com direitos,

obrigações civis e políticos”¹⁶³. Naturalmente se considera pela lei universal que, cada indivíduo, mesmo antes de nascer, já tem os seus próprios direitos, contudo estes são acrescidos na qualidade de cidadãos. Mas o estatuto de cidadania confere ainda algumas obrigações cívicas, fiscais e de defesa, bem como o de participar activamente na formação da vontade soberana, num Estado de Direito Democrático¹⁶⁴.

No processo evolutivo, o conceito de cidadania veio trazer um conjunto de questões problemáticas em seu redor, principalmente, no que respeita à possibilidade do desaparecimento da identidade nacional. Muitos países deparam-se com este problema, que muito deve às posições assumidas pelas gerações actuais, cada vez mais divergentes e que tendem a ser transnacionais e culturais. Este fenómeno poderá repercutir-se na génese de fragilidades no que respeita à preservação da identidade nacional. As sociedades são cada vez mais complexas e dificultam a construção de um cenário bem definido em que, à partida, se clarifiquem quais as posições tomadas por cada país nas relações tanto a nível interno, como a nível internacional.

Ao consagrar-se o Princípio do Direito Democrático, os direitos dos cidadãos têm de ser respeitados, assegurados e garantidos. No ordenamento jurídico português estes direitos são protegidos constitucionalmente, quer o indivíduo assuma uma atitude activa ou passiva nas várias relações na sociedade. Por conseguinte, quando se referem cidadãos portugueses, cidadãos europeus ou cidadão de qualquer outro país diferente, correspondem-lhes sempre direitos e deveres de cidadania. O estatuto de cidadania, pelo facto de se manter uma permanente interacção entre os países, obriga a que se adoptem comportamentos de sociabilidade de modo a poder-se viver numa paz duradoura. E, apesar de ser um princípio difícil de se concretizar na prática, estes são, contudo, valores protegidos pelas convenções internacionais dos direitos humanos. O termo *cidadania* poderá ter duas concepções, dependendo do ponto de vista em análise. Assim, quando se fala em entidade nacional estamos a abordar o problema como cidadania portuguesa, contudo, o discurso muda quando se pensa em Portugal, fazendo parte da Europa, em que passa a haver uma dupla cidadania: cidadania nacional e cidadania europeia.

É fulcral que, num Estado de Direito Democrático, os direitos dos cidadãos têm de ser respeitados, assegurados e garantidos.¹⁶⁵ Mesmo que o cidadão assuma uma atitude passiva, dentro da cidade, são-lhe igualmente conferidos os mesmos direitos. O homem,

¹⁶³ Maxwell, K. - The Making of Portuguese Democracy, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

¹⁶⁴ Ibidem, p. 234.

¹⁶⁵ Moreira, Adriano - Ideologias Políticas, Lisboa, 1964, p.145.

pelo facto de viver em sociedade, vive também com outros cidadãos e, por isso, tem de adoptar comportamentos de sociabilidade, de modo a conseguir viver em paz com os outros. Por outro lado, espera que o Estado, através dos seus poderes públicos, lhe assegure o exercício dos direitos que lhe pertencem, ou seja, lhe garanta a segurança necessária à realização dos mesmos. A cada indivíduo correspondem, assim, direitos e deveres de cidadania.

Importante, ou extremamente até, que quando se fala em direitos, subentende-se também os deveres que cada cidadão terá de cumprir, contudo, este apenas se preocupa com os seus direitos, deixando para segundo plano as suas obrigações. A consequência de tal mentalidade é a de que, cada vez mais, o cidadão só se preocupa consigo mesmo, esquecendo-se dos outros. O cidadão vizinho é-lhe igual¹⁶⁶, uma vez que também tem os mesmos direitos, tendo como consequência de se respeitar mutuamente. Desta singularidade decorreram tensões e os vários conflitos relacionais que provocaram as guerras modernas que se traduziram numa verdadeira desordem pública.

A memória não deixa, a propósito, que Jean Jacques Rousseau dominado e iluminado pelos valores da liberdade, da igualdade e da justiça, defendeu que “todo o homem nasce livre e dono de si próprio”, mas dentro de uma ordem estatal que “serve para a conservação dos indivíduos, para defender e proteger com toda a força da comunidade a pessoa e os bens de cada membro da sociedade”¹⁶⁷. Mas o homem, como ser livre, insere-se numa comunidade que deve reger-se pelos valores da igualdade e da justiça, transformando-o num membro responsável da sua cidade, ou seja, atribuindo-lhe a faculdade de cidadania.

Todavia, a cidadania está ainda subjugada aos princípios da liberdade e da independência que são limitados pela responsabilidade individual emergente de uma cultura, como afirma Richard Cox¹⁶⁸, baseando-se na existência de padrões como a «verdade autoevidente» que se alcança com o «estudo dos clássicos», com uma «dedicação continuada» e com a «percepção» e aceitação de uma «hierarquia».

Na verdadeira cidadania, e real, baseada na liberdade e na responsabilidade, ou seja, no acolhimento da ideia, significa que “direitos especiais do cidadão nacional correspondem deveres especiais”, comportamentos que se adquirem através da educação e

¹⁶⁶ Como mencionado na Declaração de Independência dos EUA: “Que os homens foram criados iguais e dotados pelo seu Criador com direitos inalienáveis, como o direito à vida, à liberdade e à busca de felicidade.” (Espada, 1998).

¹⁶⁷ Papini, G. - Gog. Trad. Port. de Souza Júnior, Lisboa, Livros do Brasil.

¹⁶⁸ Espada, J. C. - A Tradição da Liberdade. Lisboa:Principia, 1998, p.34.

não apenas através dos valores postulados através de “instituições que não possuem nem as mesmas funções nem, sobretudo para o nosso caso, a mesma funcionalidade de socialização e de educação de personalidade das crianças e dos jovens”¹⁶⁹.

Convém regressar à teoria de que Tocquívelle viu “a causa da liberdade associada à causa da responsabilidade”¹⁷⁰, podendo também associar-se a estas, o enraizamento da cidadania e dos direitos a si inerentes. A responsabilidade consubstancia-se na existência de uma sociedade onde impere a ordem pública, requisito conducente ao bem-estar geral da população.

Este mesmo conceito de cidadania também se encontra plasmado no Tratado da União Europeia. Com a introdução deste Tratado na cena Europeia procurou-se a criação de uma União entre os Estados e os Cidadãos Europeus com o objectivo de reforçar a solidariedade entre os povos, com o respeito pela sua história, pela sua cultura, e pelas suas tradições, ao mesmo tempo que reforçava a proteção dos cidadãos europeus.

Os cidadãos portugueses, ao gerirem as suas práticas diárias, tendo em conta o rumo europeu, começaram a fazer parte daquilo que hoje se denomina cidadania europeia. O cidadão português, ao reger-se pelas normas nacionais no seu quotidiano, poderá, logo à partida, supôr que isso é mais do que suficiente para dar cobertura a todos os desvios comportamentais. Contudo, não é despiciendo considerar que estar interligado a outros países também é, necessariamente, herdar alguns aspectos negativos.

A cidadania europeia foi efectivamente uma das grandes inovações introduzidas pelo Tratado de Lisboa em paralelo com a cidadania nacional. Qualquer cidadão que tenha a nacionalidade de um Estado-Membro é, também, cidadão da União. Esta cidadania confere novos direitos aos europeus, nomeadamente, o direito de circular e residirem livremente na Comunidade¹⁷¹. A ideia da cidadania europeia, muito embora se veja reflectida nas acções diárias dos cidadãos, só se virá a efectivar com a entrada em vigor da ambicionada “Constituição Europeia” e perante uma consciencialização da identidade europeia.

Só através da lei, será possível conseguir-se estabelecer os normativos legais que devem reger cada um dos indivíduos, bem como todos os direitos que lhe assistem, tendo

¹⁶⁹ Zippelius, R. - *Teoria Geral do Estado*. Lisboa: Fundação Caloust Gulbenkian, 1997, p.90.

¹⁷⁰ Espada, J. C. - *A Tradição da Liberdade*. Lisboa: Principia, 1998, p.36.

¹⁷¹ Os cidadãos europeus têm ainda direito a votarem e de serem eleitos nas eleições europeias e municipais do Estado em que residem; O direito à proteção diplomática e consular de um Estado-Membro diferente do Estado-Membro de origem no território de um país terceiro em que este último Estado não esteja representado; O direito de petição ao Parlamento Europeu e de apresentação de queixa junto do Provedor de Justiça Europeu.

sempre em vista medidas equilibradas para uma vivência em sociedade. Contudo, deverá ser sempre levado em linha de conta que o problema da imposição da ordem citadina, ou seja, da ordem pública advém muitas das vezes da negação dos Estados da sua obrigação na proteção da cidadania dos seus habitantes.

A fragilidade para encontrar uma permanente ordem pública prende-se com factores que geram a onda da criminalidade, ou seja, alteração das condições económicas, educacionais, habitacionais, sociais, raciais, sendo as populações mais empobrecidas quem mais sofre. Se um indivíduo está desempregado, com família para alimentar, sem meios para comprar seja o que for, com toda a certeza que não poderá sobreviver apenas com esmolas. Em consequência deste factor é mais fácil encontrar um apoio no mundo do crime, mesmo que o risco implique ir parar a estabelecimentos prisionais.

Não se pode deixar de ter em conta que Portugal, no ano 2000, se inseria no conjunto dos países da União Europeia que dispunham de políticas rudimentares sobre os sem-abrigo. Não é preciso fazer análises muito profundas, para se chegar à conclusão que o país está a viver uma realidade que está à vista de todos, nas várias cidades do país. Ao entrar num momento de rutura em que todas as possibilidades já foram esgotadas, as pessoas tornam-se inevitavelmente sem-abrigo e, face à inexistência de uma habitação adequada para viver, são obrigadas a permanecer e dormir na rua. Há falhas graves de cidadania. Por isso se considera que as sociedades contemporâneas são sociedades em crise. A entidade de um povo perde-se na pobreza que é a renegação última da condição do ser humano.

No entanto, nestes últimos anos, as políticas de empregabilidade parecem estar a produzir poucos efeitos positivos, pois têm vindo a aumentar o número de pessoas que vivem abaixo do limiar da pobreza e em situação de exclusão social. Ao governo cabe a obrigação de desenvolver políticas que procurem o melhoramento das condições sociais de cada indivíduo. Só assim se conseguirá interagir com maior eficácia a vários níveis, contribuindo, para que os cidadãos vivam em tranquilidade dentro de uma sociedade, e se consiga efectivar a cidadania. A ordem pública fica posta em causa quando as próprias políticas estaduais não conseguem proteger o cidadão. A condição humana violada no seu fim último é um retrocesso mesmo para as sociedades primitivas onde imperava uma anarquia concertante para a época que se vivia.

O que realmente distingue, ou separa, é a diferença entre os povos e nações: constitui muitas vezes um dos grandes problemas dos dias de hoje. Sabe-se desde já que, pela cor da pele, pela fisionomia, pelas crenças religiosas, entre outras, existem imensas

diferenças que consubstanciam as várias sociedades para que, no nosso mundo, existam diferenças culturais imensas que fazem de todos nós pertencentes a sociedades diferentes. Tudo isto faz com que haja uma grande diferença naquilo a que chamamos cultura e, por isso, apelidamos de diferenças culturais entre os povos. Apesar de termos em comum o facto de sermos seres humanos, faltam-nos ainda alguns valores ou pressupostos para aceitarmos e respeitarmos os outros como diferentes. Da diversidade cultural *resulta existirem* modos de vida muito diferentes e é precisamente dessa diversidade cultural que surgem como resultado grande parte dos conflitos internacionais e mundiais.

No entanto é preciso entender que o facto de o poder político ter o domínio e a administração do Estado, uma das suas funções é salvaguardar a liberdade individual do cidadão através da garantia e manutenção da ordem pública, em vários domínios, como, por exemplo, a segurança de pessoas, a segurança de equipamentos e instalações, da propriedade, do património estadual, etc., ou seja, todos os bens tutelados através de disposições legais. No entanto, a visão deste conceito nem sempre teve esta abordagem. Para o verificar basta analisar o sentido clássico do termo que se prende com o “conjunto das instituições necessárias ao funcionamento e à conservação da cidade-Estado”. Com efeito o Estado é o responsável pela criação e organização das instituições e pelo controlo social, pois exerce um poder oculto, o de autoridade coerciva. Segundo a visão de Max Weber, o Estado tem o monopólio da violência legítima em especial e a coerção legal, ou seja, a coerção imposta pela lei. Sublinha-se que da evolução das sociedades surgiu a génese do Estado sendo tal ideia retomada e inscrita no tratado de Westfalia, em 1648. O conceito de Estado evidencia-se como a base normativa de toda a vivência social impondo-lhe regras e ao mesmo tempo fazendo o controlo efectivo do respeito pelos cidadãos perante essas mesmas regras.

O Estado serviria para pôr “boa ordem à sociedade civil”, que seria da responsabilidade da autoridade política do Estado. Em contrapartida, em relação à moral e bons costumes isso diria respeito, exclusivamente, à autoridade religiosa. Este ponto de vista foi evoluindo a par da evolução do conceito de Estado, sendo na Idade Moderna considerado como toda a acção administrativa pública do Estado. Este conceito foi ainda evoluindo para um conceito mais lato quando se começou a referir a “Estados de Polícia”, ou seja, passou a englobar toda a actividade administrativa do Estado. Este termo foi-se alterando e transformando passando para uma noção mais restrita. No séc. XIX, diria apenas respeito a toda a actividade tendente a assegurar a defesa da comunidade dos perigos internos, nos quais eram considerados todos os actos contrários à segurança

pública e à ordem pública. No entanto, ordem e segurança tinham domínios diferentes, porque quando se falava de ordem, consideravam-se todos os perigos e ameaças que poderiam existir culminando numa mudança das relações político-económicas no seio das classes sociais. No que respeitava à segurança, o domínio era diferente, pois respeitava, em particular, o cidadão e os seus bens contra aqueles que eram considerados inimigos sociais e naturais.

Mas esta distinção inicial distancia-se um pouco da verdade material do conceito actual. Basta analisar a evolução política nos vários países e facilmente se chega à conclusão que é uma definição utópica porque na verdade se distingue do conceito actual, é por ser mais virada para a proteção do indivíduo enquanto ser com direitos humanos invioláveis. Realça-se que, inicialmente, a atenção residia na segurança das classes sociais possuidoras de bens, bem como no que respeita à ordem pública que apenas dizia respeito a determinadas classes ou grupos particulares. Ora o Estado é responsável pela proteção do direito à segurança e a defesa da segurança pública é assim considerada como uma “actividade orientada para consolidar a ordem pública e, conseqüentemente, o estado das relações de força entre classes e grupos sociais”¹⁷².

Em síntese, só se consegue ordem numa sociedade se ela tomar como base regulamentar as normas impostas pelo Estado, pois só desta forma se pode falar em ordem pública real. Uma das grandes actividades do Estado consubstancia-se precisamente na proclamação dos direitos do cidadão, que se confinam à existência e manutenção da ordem pública.

Os programas políticos têm sido alterados e propostos conforme a conjectura política, social e económica do momento. Ao longo dos tempos têm-se socorrido de vários estudos e análises através de entidades externas, para avaliação das medidas concretizadas pelo Governo.

¹⁷² Bobbio, Norberto, - O futuro da democracia; uma defesa das regras do jogo. (M. A. Nogueira, Trad.)Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986, p.67

2.5. Novas estratégias para prevenção do terrorismo

O clima de terror, por si só, é devastador a todos os níveis, e de uma enorme capacidade, e alberga, conjuntamente com a perda de vidas humanas, aliado ao facto de, a este, existirem outros factores criminógenos e económico-financeiros poderá ser ainda mais catastrófico, e denominado de ambiente de verdadeiro holocausto. Certamente que a perda de vidas humanas causará, como sempre sucede, grande impacto na sociedade. Contudo, será possível no futuro encontrar formas que permitam prever este tipo de atentados e desse modo tornar tal acontecimento diminuto? Talvez isso seja possível se forem encontradas soluções viáveis.

Não sendo a intenção a de alarmar, terá que haver a noção que esta é uma realidade possível. Por isso, é necessário encontrar formas de prevenção geral. A nível geral, os países apenas começam a preocupar-se quando a ameaça é realmente verdadeira e real. Contudo, há que perguntar se não será já tarde demais para o “abrir dos olhos”? A União Europeia, constituída pelos vários Estados-Membros, tem de encontrar soluções para o problema, pois só desta forma conseguirá desenvolver uma acção mais eficaz. O procedimento normal tem consistido em reagir pós-acto, ou seja, segundo aquilo a que se poderá chamar resolução “reactiva”.

A nova forma de enfrentar problemas é através do descortinar da sua génese. Apenas através de uma atitude pró-activa e de acção plena, se consegue facilmente evitar as consequências nefastas do futuro. A solução está em apurar novas soluções para o combate das causas do terrorismo e não o combate após as consequências do terrorismo.

Para se saber o que é visível do que não é, a grande questão em debate hoje em dia é o de saber qual a origem do problema e qual a previsibilidade de um novo ataque terrorista, nunca possível de se prever ou fazer qualquer previsão, porque cada vez mais isto pode surgir da demência de alguém. Uma das hipóteses lançadas foi a de reequilibrar o procedimento a adoptar através de uma revisão de todo o processo constitutivo da União Europeia. Após várias sessões de debate e estudo chegou-se à conclusão que a constituição da União, apesar de ter trazido para os Estados-Membros muitos benefícios para o seu desenvolvimento, também gerou novos tipos de situações criminógenas. Como origem deste problema foi apontada a abolição das fronteiras, pois ao permitir a livre circulação de pessoas, bens e capitais, mais facilmente se cometem crimes porque o controlo fronteiriço praticamente deixou de existir.

Também, pode considerar-se o caso comparativo do caso dos Estados Unidos da América, o problema fronteiriço não se coloca, e, no entanto, é considerado um dos Estados mais atingidos por atentados terroristas. Porém, a origem do problema, neste caso, é atribuído a questões políticas, devido à falta de acordo em negociações com outros países. A luta pelo poder é um problema cada vez maior, procurando-se a todo o custo conquistar o poder político para se haver supremacia intra e entre Estados. Por este motivo, as lutas raciais continuam a ter um eco significativo nas negociações políticas, sendo, talvez, a origem de todo o problema.

Cada vez mais há um clima de tensão racional, e esta está a ter cada vez mais efeitos negativos nos países do mundo sendo, por isso, necessário fazer um ataque exclusivo a este novo flagelo do século XXI. Mas acredita-se que poderão surgir novos tipos de ameaças. Por isso, toda a atenção é pouca, sendo necessário haver uma boa coordenação na partilha de informações e cooperação entre os vários intervenientes do processo da manutenção da segurança.

Na evolução do homem, com as suas exigências e tendo chegado ao estado em que hoje se encontra e que caracteriza as sociedades democráticas, a segurança é considerada um bem essencial.

Apesar das oscilações constantes, parece haver uma tendência generalizada para a diminuição da criminalidade, nos últimos anos, devendo, contudo, haver alguma cautela quanto à abordagem e à leitura dos dados estatísticos e ao seu significado. Por um lado, há que considerar que a criminalidade participada poderá ter baixado devido às custas que acarreta ir a tribunal e por isso mesmo, a sua falta de denúncia, ou por outro lado, ponderar que as alterações nas dotações estatísticas podem alterar a sua dimensão. Contudo, no que respeita à actividade criminal grave há indícios de regressão.

Realce-se que há várias perspectivas sobre o conceito de segurança, em parte devido à constante mutação da sociedade que vai progredindo e alterando a dimensão espaço-temporal. Por essa razão se chegou à conclusão da existência de quatro grandes tipos para definir a segurança. Assim refere-se segurança interna e externa quando se refere a realidade nacional. No plano Europeu, pode-se mencionar a segurança interna europeia e a segurança externa europeia. Sublinha-se que a abolição de fronteiras e a globalização contribuíram para relevar a dicotomia da segurança (interna e externa), causando certas resiliências em se saber afinal o âmbito da externalidade transfronteiriça.

O papel das sociedades contemporâneas relevam um aumento dos índices de insegurança. Contudo, não deve ser descurado o papel dos *mass-media* neste fenómeno de

difusão de acontecimentos, pois nem sempre foi assim. Os índices estatísticos de que se dispõe devem ser lidos com cautela quer quando se assiste a decréscimos, quer a aumentos da criminalidade. É, contudo, relevante atender à violência associada ao “modus operandi”, tantas vezes agravada por uma mediatização exacerbada capaz de traduzir e transmitir uma insegurança subliminar e irreflectida.

Não esquecendo que, como se pode depreender, as políticas públicas de segurança são uma exigência de qualquer Estado de direito, pois sem elas instalar-se-ia a desordem e caos na sociedade. A função dos normativos políticos, na prática é ditar as regras de controlo de condutas sociais para cumprir o plasmado na Constituição Portuguesa e na Declaração Universal dos Direitos do Homem. A única via é a forma de conseguir respeitar o direito à segurança e por sua vez o direito à liberdade.

PARTE III

RELAÇÕES POLÍTICO-CULTURAIS E POLÍTICAS DE ESTADO

CAPÍTULO I: A DEMOCRACIA E O ISLÃO

*“E reúnam-se, vós, quando tiverdes algum problema/dificuldade”*¹⁷³

1.1. A sustentabilidade democrática e o Islão

Eis um dos corpos de estudo, a Democracia. Não são muito habituais reflexões sobre as tendências estruturais da democracia moderna. Todavia, grandes mutações se têm vindo a produzir nos sistemas democráticos. E, de tal modo, que quase se pode dizer que já estamos perante uma mudança de paradigma. Como se sabe, a democracia funda-se num complexo processo de conversão da opinião pública em deliberação política. Ora essas grandes mutações aconteceram precisamente na esfera pública. Mais concretamente: na esfera de uma opinião pública que se exprime predominantemente através do sistema mediático, e que converge nele.

O que está em causa no processo democrático é a conversão política institucional das opções individuais sobre um suposto interesse público ou geral de modo a que se possa constituir politicamente uma maioria que governe e uma minoria que controle. Mas, é nesta passagem das opções individuais para a constituição de uma maioria que persiga o interesse público que reside o núcleo problemático da democracia. Constituindo-se uma maioria através de um número limitado de representantes (no Parlamento e no Governo), a questão que se põe é a de saber se essa maioria passa a agir de acordo com o interesse público ou com a mera agregação de interesses sectoriais presentes no corpo eleitoral que a elegeu. Tecnicamente sabem que ela está obrigada a agir de acordo com todos os padrões de interesse público. Na realidade, o que acontece pode não ser exactamente isso. Estamos perante uma matéria extremamente delicada. Se o cidadão singular deve decidir de acordo com aquilo que considera ser o interesse geral, não sendo certo, todavia, que o faça por maioria de razões, os representantes devem decidir de acordo com o que consideram ser o interesse

¹⁷³ Alcorão, Surata 42, versículo: 38,

público, não sendo também certo que o façam. Esta questão remete-nos para a responsabilidade da decisão individual no acto de escolha dos representantes e, consequentemente, para a capacidade de autodeterminação de cada cidadão com capacidade eleitoral. Não só ele deve superar-se a si mesmo, vendo para além dos seus interesses egoísticos, como também deve ter capacidade de distinção racional sobre quem melhor interpreta o interesse geral. Isto é, a democracia começa e acaba no indivíduo. É por isso que considero o imperativo categórico de Kant essencial para compreender aquilo que designo por utopia democrática: age como se a máxima da tua vontade pudesse valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal. Como se de uma decisão individual dependesse o destino de toda a humanidade.

Ora é aqui que entram o sistema mediático e a opinião pública. É claro que a formação individual e o desenvolvimento das capacidades cognitivas de cada um resultam de processos tão complexos e completos que não podem ser reduzidos à relação com os *media*. Mas a verdade é que, no processo contínuo de aquisição de informação e de formação de opinião, os *media* se têm vindo a constituir como instrumentos e mediadores fundamentais. São inúmeras as teorias que fundamentam as várias dimensões em que se verificam a influência dos *media* na formação de opinião e na decisão política eleitoral, sublinhando, umas, mais os conteúdos e, outras, mais a capacidade de selecção ou de tematização. A “teoria dos efeitos mínimos” (sobre a decisão eleitoral) não tem hoje, visto o crescimento exponencial do poder dos *media*, qualquer base de sustentação.

Daqui que seja de evidenciar a particular responsabilidade dos *media* na qualidade da democracia que temos e na sustentabilidade democrática.

A valorização da responsabilidade individual do cidadão exprime-se hoje com força numa “democracia deliberativa” que, de algum modo, vem corrigir a “democracia de opinião” ou a “democracia do público”, apesar da sua origem comum. Na verdade, a “democracia deliberativa” aproxima-se mais daquilo que entendo ser o código genético da democracia e seu pressuposto fundamental: a autodeterminação individual.

A grande diferença entre o Islão e a Democracia Moderna é o conceito que a tradição ocidental designa por Democracia e o Islão designa *Chura(cratia)*, *Chura* é a palavra árabe designada para agrupamento/assembleia.

Isto é, o Islão não põe a democracia de parte, porém designa-a de forma diferente. Por vezes as deturpações na tradução do Corão Sagrado e as más interpretações de livros islâmicos, por leigos da sociedade contemporânea, mostram um

Islão ditador e totalitarista, antidemocrático e ultrapassado, o que é a imagem contrária. A democracia tem identidade própria e a *Churacracia* também tem, há aspectos comuns e aspectos diferentes.

Os países, árabes e onde a religião muçulmana é majoritária não seguem a *Sharia*, mas sim, utilizam parte desta e modelos internos de governação, logo podemos deduzir que não há, à face mundial, nenhum governo que siga a *Sharia*. O Islão não é, de forma alguma, uma religião antidemocrática, mas sim uma religião que tem ideais e um nome diferente para a “democracia” a qual designa-se por *Churacracia*, anteriormente citado.

Um Islão com identidade única e de fácil desmistificação: é este o Islão que jamais é transmitido e dado a conhecer aos desconhecedores desta realidade. Nesta religião, tornou-se, na década de oitenta, visível um fenómeno mais difuso de revivalismo religioso “como parte da sociedade islâmica, produzindo uma nova classe, uma elite moderna educada e muçulmana”.¹⁷⁴

Os muçulmanos obtiveram importantes vitórias em numerosas frentes: forçando os governos a introduzir medidas tendentes à islamização social, entrando na vida política social e oficial, dominando áreas de poder, como os sindicatos, campus universitários e os bairros das grandes cidades.

Estes acontecimentos fizeram com que os governantes adoptassem uma postura pública de mais devoção e se aliassem a instituições religiosas de forma a reforçar a sua legitimidade islâmica. Aquela postura passa pela adopção do discurso, da retórica e dos símbolos islâmicos, a observância pública de festas do calendário religioso. Outras medidas de grande alcance foram o reforço do apoio às instituições religiosas e o aumento da programação de conteúdo religioso nos meios de comunicação.¹⁷⁵

Este Islão era apenas um Islão necessário para ter os fiéis “na mão”, e foi o que se constatou, não sendo difícil aos governantes assumirem esse risco e conseguirem que a *Sharia* fosse implementada parcialmente, como foi citado anteriormente.

Na hermenêutica dos vários textos, a manipulação não tem necessariamente um sentido negativo. Manipular é também manusear, e representa, assim, um requisito para a apropriação. O primeiro nível em que se deve reflectir a manipulação é, portanto, esse que se prende com o accionar do processo interactivo, inerente a qualquer forma de interpretação. Na dramática de leitura, funcionamos invariavelmente com dinâmicas de

¹⁷⁴ Esposito, John L., *Islam and Politics*, 3rd ed., Syracuse, NY, Syracuse University Press, 1991.

¹⁷⁵ Pinto, Maria do Céu “*Infieis na Terra do Islão*”, Gulbenkian, 2003, p.248.

desconstrução e recomposição, quer num entendimento maximalista das competências do leitor, quer numa opção minimalista. A reprodução é, ainda, razoavelmente semelhante a expressões que aparecem, na prática de várias crenças, como formas radicais de preservação da integridade do texto, e podemos usar como exemplo a leitura/recitação. Esse dispositivo tem como factores marcantes, a voz, os acentos, as cadências rítmicas – não deixam de ser procedimentos hermenêuticos relevantes.

A violência relaciona-se com os textos sagrados, fruto de uma manipulação posterior, externa e ilícita. Esta questão está estabelecida, e com enorme complexidade, no interior do próprio fenómeno religioso. Naquela que é porventura a ultima grande teorização do sagrado do século XX, René Girard recorda que, na experiência sacra ancestral, há uma violência fundadora transferida simbolicamente para a transcendência, e que não existe construção identitária crente que não integre ou se debata com aquilo que na linguagem do mito, é o homicídio fundador, as pulsões vitimárias e os traços sacrificiais. O discurso religioso na sua formulação, não tem nenhum teor violento, o mesmo é válido para as culturas. A violência que, no presente histórico, se abate sobre as sociedades, não já em surdina, mas em formas onde se amalgamam o inimaginável e o espectacular. Michel Certeau fala da violência como uma doença de linguagem e Ibn Taymiyah diz que é a interpretação da linguagem; porém, ambos concordam que o texto funda e estimula a diversidade hermenêutica, e, assim garante contra todas as presunções absolutistas, o lugar da alteridade.

A palavra religiosa é uma palavra que aspira impacientemente à categoria de não-palavra, ou não-apanas-palavra. Essa abertura é igualmente um modo de contornar a contingência do dispositivo verbal e das suas reduções positivistas.

Penhorada que está ao silêncio, é essencial que as interpretações coem esta tensão original, que é a poética do texto religioso. A sua tangibilidade não desfaz, antes sublinha a sua intangibilidade. Num mundo em que se assiste ao cego confronto de histórias fechadas na sua própria lógica de significação, e em que a preocupação dominante parece ser a veiculação impositiva de modelos, onde o saber da humildade é o único saber do qual se pode ter esperança.

O Islão surge como uma ameaça “criada” nos anos 80, contudo o mito materializa-se com o colapso da U.R.S.S., e o pensamento americano ficou à deriva.¹⁷⁶ O sistema da defesa e a ideologia que tinham sustentado o Ocidente durante a Guerra-

¹⁷⁶ Pinto, Maria do Céu “*Infieis na Terra do Islão*”, Gulbenkian, 2003, p.257.

Fria desapareceram abruptamente. Era necessário encontrar rapidamente um novo princípio organizativo para dar sentido e um objectivo ao aparelho de defesa americano.¹⁷⁷ A comunidade de segurança americana reconverteu o seu pensamento sustentando que o desaparecimento da ordem bipolar tinha transformado o mundo num lugar mais perigoso. Na nova ordem internacional, as ameaças seriam globais e surgiriam de forma inesperada.

Numa edição de Janeiro de 1996 do New York Times, a jornalista Elaine Sciolino escreveu: “O fim da Guerra Fria desencadeou uma espécie de debate intelectual no sentido de identificar o novo, o maior e mais credível inimigo. Havia o comércio desleal. Havia o aquecimento global e o terrorismo informático. Havia a difusão de armas de destruição maciça e as drogas. Mas nenhuma destas maleitas globais chamou a atenção. Até mesmo os ódios étnicos não captaram a atenção e a imaginação dos americanos... Mas uma ameaça desenhrou-se na mente da opinião pública: a guerra santa islâmica.”¹⁷⁸

O senador Republicano, John McCain, ao reflectir sobre as fontes de instabilidade no mundo pós-Guerra Fria, afirmou: “A sobreposição do fundamentalismo sobre os valores da sociedade democrática deveria constituir desafio geopolítico suficiente para nos manter ocupados e manter incerto o fim da história durante pelo menos os próximos tempos.”¹⁷⁹

Usando a terminologia de Graham Fuller, “o Islão político – fundamentalismo islâmico – está em marcha, e assusta Washington mais do que qualquer outra força política depois do apogeu do comunismo messiânico.”¹⁸⁰

Nas palavras de Esposito, o Islão político parecia ser o candidato ideal ao papel de vilão no período pós-Guerra Fria:¹⁸¹ “nos anos 80, o medo de que o Irão exportasse a sua revelação foi substituído pelo medo mais vasto de um movimento pan-islâmico internacional.”¹⁸² O estereótipo ocidental do Islão como ameaça era análogo à criação, na sequência do colapso da ideologia comunista, de um segundo “império do mal”.¹⁸³ O fundamentalismo impressionava o público americano porque, tal como David Ignatius afirmou “é grande; é assustador; é antiocidental; alimenta-se do descontentamento”,

¹⁷⁷ Ibidem, p.257.

¹⁷⁸ “The Red Menace is Gone. But Here’s Islam”, The New York Times, 21 de Janeiro de 1996, p.1 (Secção 4).

¹⁷⁹ Pinto, Maria do Céu “*Infieis na Terra do Islão*”, Gulbenkian, 2003, p.258.

¹⁸⁰ Fuller, Graham “*The National Interest*”, nº 37, 1994, p.93

¹⁸¹ Esposito, John, *Political Islam: Beyond the Gree Menace*, vol.93, 1994, p.19.

¹⁸² Ibidem, p.22.

¹⁸³ Pinto, Maria do Céu “*Infieis na Terra do Islão*”, Gulbenkian, 2003, p.259.

acrescentando que se “dissemina através de vastos espaços do globo que podem ser coloridos a verde nos mapas televisivos, exactamente da mesma forma que os países comunistas eram assinalados a vermelho.”¹⁸⁴

De acordo com Hadar, a ideia da “ameaça islâmica” exacerbou-se depois da Guerra do Golfo.¹⁸⁵ Com uma série de acontecimentos e com a manifestação de diversas tendências: para muitos analistas e para os media em geral, elas evidenciavam o potencial da ameaça islâmica. Estes acontecimentos¹⁸⁶ foram: a vitória eleitoral do FIS na Argélia; a crescente popularidade dos partidos islâmicos na Tunísia; os ataques terroristas dos grupos radicais no Egipto; a incerteza quanto à situação nas repúblicas ex-soviéticas da ásia Central; a guerra civil no Sudão e aliança celebrada entre Teerão e Khartoum; a penetração do Irão na África e na Ásia Central; o programa de rearmamento militar de Teerão; o apoio árabe aos Muçulmanos Bósnios.¹⁸⁷

O ataque bombista ao World Trade Center de 1993 acrescentou uma nova dimensão, pressagiando que o terrorismo, a *jihad* islâmica, “levaria o terror ao coração dos inimigos de Deus”¹⁸⁸ a imprensa americana fez eco da chegada do terrorismo islâmico a território americano. De acordo com o jornal New Republic, o atentado às Torres Gémeas era a “ocasião para reconhecer que os hábitos violentos do Médio Oriente estão gradualmente a penetrar nas nossas fronteiras.”¹⁸⁹

Todos os eventos mencionados tiveram repercussão imediata nas palavras de Jim Hoagland do Washington Post, “um desejo urgente de identificar o Islão como uma força inerentemente antidemocrática, o novo inimigo global dos Estados Unidos agora que a Guerra Fria chegou ao fim.” Amos Perlemutter, professor de Ciência Política na American University, comparou as páginas do mesmo jornal, o radicalismo islâmico com a ideologia fascista e com o Nazismo dos anos 30 e caracterizou-o como “autoritário, antidemocrático e anti secular.”¹⁹⁰ A linha dominante desta corrente era que o Islão político era abrupto, violento e demolidor, ao invés o Islão é pacífico e moderador¹⁹¹.

¹⁸⁴ “Islam in the West’s Sights: The Wrong Crusade?”, *The Washington Post*, 8 de Março de 1992, p.A4 (Secção Outlook).

¹⁸⁵ Hadar, Leon *Foreign Affairs*, vol.72, 1993, p.20.

¹⁸⁶ Ibidem p. 29.

¹⁸⁷ Pinto, Maria do Céu “*Infieis na Terra do Islão*”, Gulbenkian, 2003, p.259.

¹⁸⁸ Ibidem p.259.

¹⁸⁹ Ibidem p.259.

¹⁹⁰ Ibidem p.260.

¹⁹¹ Ibn Taymiyah *Fatáwah Ibn Taymiyah*, vol.15, p.459.

¹⁹² Hadar, Leon *Foreign Affairs*, vol.72, 1993, p.30.

Todas as grandes universidades e centros de investigação americanos têm contribuído para o enriquecimento deste tema. O Conselho de Relações Externas, que dificilmente poderia ser considerado uma fonte de pensamento radical, esteve na mira de fortes crítica devido à *newsletter* mensal, “Muslim Politics Report”¹⁹², um fórum para a exposição de um amplo leque de pensamento produzido por especialistas e líderes islâmicos.

De entre os *think-thanks* que contribuem para o debate sobre a ameaça islâmica, é de destacar a conservadora Heritage Foundation, em Washington. A Fundação publica uma série de relatórios onde o Islão político se encontra em efervescência. Nesses relatórios, o analista sobre o Médio Oriente, James Philips, coloca em evidência a ameaça ideológica, subversiva, militar e, principalmente, terrorista que o Islamismo radical constitui para os Estados Unidos. Philips defende a necessidade de o governo americano adoptar uma posição dura e sem compromissos em relação ao Islamismo.¹⁹³

Uma avaliação das diferentes abordagens do Islão político evidencia duas escolas de pensamento: a escola acomodacionista e a escola confrontacionista.¹⁹⁴ No interior de cada escola, as análises são incisivas na abordagem plena e deixam vincadas as suas semelhanças e diferenças.

¹⁹³ “The Changing Face of Middle Eastern Terrorism”, 1994, p.23.

¹⁹⁴ Paris, Jonatah S. “When to worry in the Middle East”, *Orbis*, vol.37, nº4, 1993.

1.2. A deturpação do fundamentalismo

1.2.1. A Escola Acomodacionista

De acordo com Esposito, existem divergências profundas entre os chamados fundamentalistas. O autor reconhece que grupos armados e violentos, tais como o *Jamaat Al-Islamiya* no Egipto, o *Hezbollah* no Líbano e o Grupo Islâmico Armado na Argélia (GIA), colocam em perigo a estabilidade política e violam os direitos humanos no Médio Oriente. Mas Esposito defende que tais grupos constituem apenas uma franja extremista dos movimentos islâmicos e de que o Islão político é uma força multifacetada e dinâmica. Alguns que não são identificados como fundamentalistas islâmicos... “não são militantes extremistas, e que é no interesse da democratização e dos Estados Unidos que esses grupos não sejam considerados como franjas violentas da sociedade, mas em vez disso, sejam reconhecidos como os representantes livres das ideias de parte significativa de algumas das sociedades muçulmanas”.¹⁹⁵

Outro argumento é o de que existe um espaço amplo que permite a acomodação e a harmonização entre o Islão e a Democracia, porque os ideais são os mesmos, apenas muda o termo.

Esposito defende que a grande falha da abordagem dos Estados Unidos para com o mundo muçulmano e os movimentos islâmicos reside na sua incapacidade de estabelecer a distinção entre os que são moderados e os que assumem atitudes e comportamentos violentos. O especialista condena também o enviesamento e os preconceitos dos Estados Unidos em relação ao Islão. O autor exorta Washington a aceitar ou, pelo menos, a tolerar as diferenças ideológicas entre o Ocidente e o Islão.

É imperativo que se use uma abordagem matizada para com um movimento islâmico que é muito vasto. O autor recomenda aos Estados Unidos que “procurem evitar ser considerados como intervenientes ou opositores às actividades das organizações islâmicas quando tais programas ou actividades não constituam uma ameaça directa aos interesses dos Estados Unidos”.¹⁹⁶

¹⁹⁵ Ver *Islamic Movements, Democratization, and U.S. Foreign Policy*.

¹⁹⁶ *Ibidem*, p.203.

1.2.2. A Escola Confrontacionista

Esta escola argumenta que o Islão é inerentemente hostil ao Ocidente e que se encontra em rota de colisão com este último. O Ocidente poderá mitigar a animosidade do mundo islâmico, preconizando ideais democráticos, porque existe convergência de valores entre as duas culturas, pelo menos alguns.

Os países árabes, e aqueles onde a religião predominante é islâmica, não são democráticos nem *churacráticos*, são autocráticos, o que vai contra a lei islâmica.

Porém alguns analistas são muito pessimistas, como a tese desenvolvida por Samuel Huntington, da Universidade de Harvard, embora num contexto diferente: o da teoria das relações internacionais, onde diz que os problemas de segurança emergentes no pós-Guerra Fria seguirão a lógica das clivagens entre as diferentes civilizações do mundo. Com ideologias opostas e competitivas, o Ocidente judaico-cristão está condenado a conflitar com o Oriente muçulmano em particular e, talvez mesmo com todo o mundo muçulmano.

A análise de Huntington parte da premissa que a forma geopolítica tradicional de abordar as relações internacionais – a balança de poder entre as nações ou política de blocos – está a ser suplantada por um conjunto de conflitos geoculturais. A essência da política mundial tenderá, de modo crescente, a basear-se na interacção entre as culturas ocidentais e não-ocidentais. Um pressuposto fundamental desta teoria é que as clivagens (na linguagem de Huntington, as “linhas de fractura”) entre as civilizações determinarão as linhas de batalha do futuro.¹⁹⁷

O contacto crescente entre as culturas, facilitado pelos media e modernos meios de transporte, intensificou tanto a consciência das diferenças entre as civilizações, como os elementos comuns entre as mesmas. O processo de modernização económica e a mudança social que acompanha este contacto crescente entre as culturas, distanciou os povos das suas identidades locais tradicionais. Na era pós-colonial, o Estado deixou de ser a fonte primária dessa identidade. A religião, principalmente, preenche esse vazio: “O revivalismo da religião... proporciona a base da identidade e de apego que transcende as fronteiras naturais e une as civilizações.”¹⁹⁸

¹⁹⁷ Huntington, Samuel P., *New Perspective quarterly*, vol.10, 1993, p.22.

¹⁹⁸ Ibidem, p.26.

Martin Kramer usa um argumento semelhante: defende que os muçulmanos não podem, por natureza, ser democráticos, pluralistas, igualitários ou pró-ocidentais.¹⁹⁹ Num artigo publicado na revista *Commentary*, Kramer desenvolve aquela ideia: a lei islâmica não é o resultado de um processo legislativo, mas é o resultado de uma revelação divina; num Estado Islâmico, a *Sharia* constitui o critério num possível estado islâmico, que não existe; no Islão a soberania pertence exclusivamente a Deus e não ao povo. O autor conclui que o Islão tem os seus ideais e que estes estão acima de qualquer outro aspecto.

Kramer diz que os muçulmanos afirmam abertamente que o Islão é superior à Democracia, e o Ocidente afirma que a Democracia é superior ao Islão e à lei divina; Kramer diz que os muçulmanos não aceitam o pluralismo político, vai mais longe e denuncia como oportunistas os grupos islâmicos na sua ânsia de poder: “Nestes movimentos existem aqueles que permitem que os crentes possam participar nas eleições, previstas como espécie de referendo de vassalagem a um regime de justiça divina...Uma nomocracia islâmica não poderá prever a sua destituição”.²⁰⁰

Após os atentados do 11 de Setembro, Kramer fez uma crítica demolidora dos especialistas académicos da área do Médio Oriente e da sua incapacidade em anteverem as orientações do fundamentalismo islâmico e de todo o Islão, dando preferência a uma imagem benigna do Islão, e ainda acusa os académicos de pensarem que o terrorismo era uma espécie de protesto político – e uma vez que eles simpatizavam com as suas supostas motivações, cancelaram a palavra ‘terrorismo’ do seu léxico”.²⁰¹

Contudo, Kramer, não poderá de forma alguma incluir o Islão no seu todo nesta sua análise promíscua, uma vez que Esposito e Ibn Taymiyah clarificaram a posição do Islão e a interacção do Islão na escola acomodacionista.

A desumanidade, a “pior de todos os vícios”, segundo Voltaire, é ainda mais ameaçadora por, muitas vezes, nascer no próprio seio do discurso do humano. Representa um desvio nos nossos discursos culturais a que importa ser sensível. Quanto a isto, os intelectuais têm um papel importante a desempenhar na manutenção e na renovação da noção de humanismo, bem como no estabelecimento de uma relação justa com os valores e com a tradição.

¹⁹⁹ Veja *Middle East Quarterly* de Martin Kramer.

²⁰⁰ Islam vs. Democracy, *Commentary*, 1993 p.38.

²⁰¹ Id, p.39.

Hélé Béji sublinha a violência das reivindicações culturais e o contorno brutal que hoje assume o discurso da tradição, substituindo-se àquilo que, por vezes, designamos por «diálogo de culturas». É através dessa inversão trágica dos valores que se desenha, de acordo com ela, o rosto desumano do humanismo moderno. Se queremos evitar que o étnico mate o ético, precisamos de um enorme trabalho de redefinição da relação da nossa modernidade com a ideia de tradição.

As análises do ponto de vista da *Sharia*, no ramo da essência da jurisprudência, apenas podem ser consideradas com o princípio do Alcorão e da *Sunna*, tudo o resto não é conotado como direito²⁰².

O pluralismo, a diversidade e a diferença, à partida tão fecundos, tornaram-se germes de discriminação tão virulentos e intolerantes como uma ideologia racial; como o cultural se substituiu ao racial, cada cultura, forte ou fraca, é actualmente uma apologia de si mesma que nenhuma razão consegue criticar, uma vez que cada uma reclama a sua própria razão. Já nenhuma neutralidade consegue arbitrar, uma vez que cada cultura fixa as suas próprias regras do jogo; já nenhuma lei consegue julgar, uma vez que cada cultura cria os seus próprios direitos a partir das suas próprias convicções.

«O diálogo de culturas» é um imenso mal-entendido. Uma violência de natureza religiosa passou a estar presente em todas estas reivindicações e o termo religioso, é utilizado no sentido da tirania da crença e não no de espiritual, no sentido de liberdade de pensamento, porque um dos sinais mais desumanos da cultura é a separação do religioso do espiritual. A procura da liberdade que estava na origem de toda a emancipação humana na cultura apaga-se perante a procura da identidade.

Esta nova mística propaga a ficção desastrosa de que a humanidade se reduz ao seu atavismo cultural, um pouco como um brasão de nobreza antiga que conferiria um capital de impunidade ao exercício da crueldade. A origem cultural é o novo conceito aristocrático da população. O discurso da diferença que, em princípio, deveria tornar-se mais atento àquilo a que chamamos alteridade, apenas excitou pelo contrário a necessidade de identidade. Cada cultura reclama os seus próprios direitos ao desumano e os direitos culturais são prerrogativas do desumano.

Paul Ricoeur, denunciando as meias verdades transmitidas nos discursos sobre a identidade ou sobre os valores, faz um apelo ao dismantelamento destes preconceitos que impedem a renovação das nossas heranças inesgotáveis. Propõe que se trabalhe na

²⁰² Ver Khan, Muqtader – *Islamic Democratic Discourse: Theory, Debates, and Philosophical Perspectives*, 2006, p.9.

refundação destes discursos e na conciliação da procura de um universal com a consciência da multiplicidade das nossas heranças.

Não devemos conceber as relações interculturais em termos de fronteiras, mas em termos de influências cruzadas entre pátrias cuja irradiação ignora as fronteiras. É verdade que as fronteiras conservam uma função indispensável na era dos Estados-Nações: estes continuam a ser entidades políticas de posição elevada que só as organizações das Nações Unidas reconhecem.

As fronteiras, com efeito, marcam os limites da soberania dos Estados, a da sua competência judiciária, a do seu poderio militar. Em contrapartida, os centros culturais espalhados pelo mundo merecem o nosso nome, na medida em que o efeito que exercem no exterior é de uma irradiação, um efeito de luz, cujo raio de acção depende tanto da capacidade de acolhimento dos outros centros como da capacidade de influência da fonte de emissão. É assim a carta cultural do mundo como uma encruzilhada de efeitos de iluminação que formam redes de malha apertada.

Para se ter uma ideia generalizada, o Estado-Nação só tem razão de ser quando obedece aos princípios deste Direito Islâmico, na sua génese natural, o que faz com que todos aqueles países ou sujeitos que comunicam ou interagem com a *Sharia* sejam automaticamente “tocados” pela forma deste tipo de direito²⁰³.

Não será necessário pensar que as heranças culturais são apenas formadas por dados adquiridos acumulados; temos também de pensar em termos de perdas. O trabalho de memória é também um trabalho de luto. Este não pode deixar de afetar os nossos esforços para contarmos as nossas histórias de vida, quer sejam individuais, quer colectivas e, mais particularmente, os acontecimentos fundadores das nossas tradições. Não existe país que não tenha perdido um território, população, influência, respeitabilidade, credibilidade, numa época ou noutra. O cruel século XX europeu obriga a que tenhamos isto em conta. A capacidade de fazer luto deve ser sempre tomada e retomada.

Temos de aceitar que existiram situações indecifráveis nas nossas histórias de vida, de irreconciliáveis nos nossos diferendos, de irreparáveis nos estragos sofridos e causados. Quando tivermos admitido esta parte do luto, podemos ter a confiança de uma memória apaziguada em relação aos fogos cruzados entre focos de cultura dispersos, na

²⁰³ Ver Hallaq, Wael – *An Introduction to Islamic Law*, 2009, p.118

reinterpretação mútua das nossas histórias e no trabalho nunca acabado de tradução de uma cultura para a outra.

As teorias mito-históricas construídas desde o século XIX para marcar os avanços e a superioridade do Ocidente perante o resto do mundo continuaram a funcionar sob formas mais ou menos veladas, mesmo depois daquilo a que se chamou descolonização. Um estudo histórico genealógico do 11 de Setembro, segundo o radicalismo de Nietzsche em relação aos valores, mostraria os caminhos subterrâneos que levam um grupo compósito de ideólogos sem pátria territorial, sem pertença nacional precisa, sem memória histórica articulável, a reunir-se à volta de Bin Laden, a realizar um acto apocalíptico visando a questão dos valores ainda não adequadamente formulada em qualquer das grandes tradições de pensamento actualmente existentes e relacionadas com o tema dos *verdadeiros* e dos *falsos* valores.²⁰⁴

O autor Arkoun aplaude o retorno da religião ou de Deus, de celebrar a supremacia dos valores defendidos pelo Islão – deve-se perguntar: qual Islão? – perante os valores “materialistas do Ocidente”. Consta-se a existência de movimentos poderosos, de essência política, de orientação ideológica e mesmo em determinados casos, fantasiosos, que se reclamam de um Islão em rutura total com os seus movimentos de origem, de expansão geográfica, de construção teológica e mito-histórica até ao século XIII. O Islão, que os militantes de todos os níveis e de qualquer causa agitam, a partir dos anos 70, é um produto dialético, profundamente ideológico, com três factores poderosos: em primeiro lugar, as pressões da modernidade clássica nunca assimilada, amplificadas pela mundialização *selvagem*, desde o «fim da história», anunciado nos Estados Unidos depois de 1989-1990; depois as políticas de regressão cultural e sociais impostas por um grande número de regimes ditos nacionais, na realidade totalitários e predadores, em terceiro lugar, um impulso demográfico de amplitude desconhecida na história das sociedades humanas e nunca alvo de preocupação por parte dos regimes predadores, que favoreceram o aparecimento de uma classe parasitária e de máfias político-financeiras.

Devemos alimentar-nos com factos de história, de sociologia das línguas, das culturas e do direito, da antropologia como crítica de todas as culturas, antes de especularmos filosoficamente ou de criar polémicas políticas sobre o futuro dos valores «superiores» e dos valores «perigosos». Os valores tornam-se perigosos em todas as

²⁰⁴ Ver Arkoun Mohamed *The Pursuit of Learning in the Islamic World*, Hunt Janin 2003, p.158.

culturas, em todos os contextos que os utilizam como vestes vantajosas, destinadas a mascarar os empreendimentos inconfessáveis e condenáveis das vontades de dominar, de explorar, de garantir privilégios em detrimento daqueles, sem o concurso dos quais os senhores do poder nada teriam daquilo que monopolizam. Os valores têm sempre de ser reformulados devido às confiscações de que são objecto por parte daqueles que se arvoram em gestores e promotores dos valores ditos sagrados, divinos, humanistas, universais, na medida em que permanecem livres das intervenções críticas subversivas de pensadores não conformistas. A distinção entre valores «frívolos» e valores «sérios» exige justificações que a razão ética contemporânea teria dificuldade em elaborar de maneira convincente.²⁰⁵ A vida dos valores é inseparável das condições de socialização de cada sujeito humano que se torna num actor social em interacção e em competição permanente com outros actores de motivações variadas e mutáveis. É preciso sempre identificar estes parâmetros para nos apercebermos do futuro dos valores.

Esta abordagem crítica dos valores vai ao encontro das definições normativas de um sistema invariável de valores cuja perenidade é garantida pelos mandamentos divinos ou pelos imperativos categóricos do sujeito transcendental de Kant. Mas os postulados da teologia dogmática ou metafísica espiritualista não podem funcionar senão no quadro do pensamento fundamentalista, do qual conhecemos os estragos quando invade o campo social e político.

²⁰⁵ Ibidem, p.163.

1.3. A aculturação do pensamento islâmico

O pensamento islâmico teve um momento muito fecundo de abertura às outras culturas e, sobretudo, à postura filosófica da razão. Temos reflectido muito sobre os valores, confrontando os seus fundamentos religiosos e filosóficos. Esse momento está completamente esquecido; a referência à razão filosófica acabou, praticamente depois da morte de Averróis, em 1198; e, no clima fundamentalista e ideológico instaurado há uma trintena de anos, a questão dos valores deixou de preocupar tanto os clérigos religiosos como os «pensadores» (muito poucos merecem este nome e este estatuto) e os ensaístas de tendência laica. As lutas ideológicas invadem e pervertem todos os campos do pensamento, da criação e da pesquisa. As sociedades vivem com a ajuda de fragmentos, quer das culturas tradicionais, reduzidas ao estado de resíduos, quer de uma cultura ocidental, mas entendida, desigualmente distribuída e, com frequência, violentamente rejeitada em nome de «valores» islâmicos ditos «autênticos», mas realmente submetidos às mesmas forças de desintegração e de manipulação mais ou menos pertinente.

A denúncia da «agressão cultural» do Ocidente surge em vez do combate político e de manutenção de um *ethos* moralizador que confere um reconhecimento social, permite acesso a funções políticas transformadas, com os variados sucessos nos negócios, nas fontes principais de valorização. Não se passa com as funções ditas religiosas que não sejam tocadas por esta transferência para os domínios político e económico dos mecanismos de uma «valorização» que cada vez tem menos ligações com o ético ou espiritual. Esta evolução dos valores e das vias e fontes de valorização não se coaduna com os contextos islâmicos; voltamos a encontrá-la nas sociedades ocidentais onde, contudo, a criatividade intelectual, científica, artística e cultural continuam a ser áreas procuradas de uma valorização mais durável e mais gratificante.²⁰⁶

Nas perspectivas assim abertas em relação à génese subversiva dos valores, será urgente reconsiderar o papel daquilo a que se dá o nome de «regresso da religião» na produção ou, ao contrário, na perversão daquilo a que todos os intervenientes sociais chamam indistintamente os valores. Temos aqui um novo campo histórico de produção de valores apropriados às exigências formuladas em sociedades democráticas

²⁰⁶ Ibidem, p.68.

pluralistas. Ora, não vemos despontarem respostas pertinentes a estas novas exigências de valores. O cristianismo ocidental, mais liberto do que nunca de compromissos na gestão política do espaço público, tem a possibilidade de propor e de fazer avançar valores que permitiriam uma melhor integração dos progressos realizados, graças à separação das instâncias do espiritual e do temporal. João Paulo II esforçou-se muito nesse sentido; mas fala também em cristianizar a Europa e, através dela, o mundo. Contudo, sabemos que um tal projecto se arrisca a reactivar mais a rivalidade mimética com um Islão que fala igualmente de islamizar o mundo, ou de trazer algumas origens esquecidas e adulteradas, ou um judaísmo que defende a sua singularidade com a veemência política que se conhece. Todas estas operações estão em curso no Ocidente europeu; mas falta realizar dois alargamentos. Um no interior das próprias sociedades ocidentais para inverter as relações actuais entre o domínio sem partilha do pensamento descartável e da cultura populista, cada vez mais submetida às leis implacáveis do mercado liberal: isto traduz-se pela redução dos canais e meios de difusão do pensamento crítico das ciências do homem e da sociedade. Com o pretexto de perseguir o jargão da linguagem técnica, as erudições pesadas, as especulações abstratas – o que é legítimo – acabamos por empobrecer a transmissão em grande escala dos progressos certos realizados pela pesquisa em ciências sociais, em história, em linguística, em semiótica, em antropologia, em crítica da razão política e jurídica, em interrogação ética.

O outro alargamento diz respeito à aplicação sistemática das ciências sociais ao estudo de sociedades subanalizadas, de culturas escandalosamente ignoradas, de sistemas de pensamento muito influentes e mesmo determinantes como o pensamento fundamental – ou procura de fundamentos – e o imaginário fundamentalista construído com a ajuda de representações mito-históricas e mito-ideológicas. Será porque Mohamed Arkoun gosta de usar calão, ou porque os *media* não se dão conta, e que nenhuma sociedade contemporânea – incluindo as mais ricas universidades, em produção científica – pode deixar de ter representações mito-históricas e mito-ideológicas; o público dito culto é o primeiro a viver, a perceber, a interpretar com o postulado de racionalidade, que afasta o peso das representações mito-históricas nas sociedades ditas evoluídas. Quanto às sociedades subanalizadas, devastadas por todas as formas de cultura populista, o termo fundamentalista, popularizado pelos *media*, representa todas as complexidades anuladas pela terminologia do sentido comum em relação a esse ideal construído em nome do Islão, em nome desta linguagem do senso

comum imediatamente inteligível para todos, o pensador islâmico é permanentemente censurado num Ocidente a que repugna ultrapassar os limites do imaginário sobre o Islão, bem como em contextos islâmicos onde a cultura das ciências do homem e da sociedade está desesperadamente ausente. Quem pode dizer que a situação generalizada que acabo de denunciar não tem efeitos perversos determinantes e duráveis no estado actual dos valores, é veemente a intervenção no sentido da subversão do campo intelectual, da prática das ciências sociais, dos sistemas e canais de transmissão não apenas dos saberes, mas dos modos de pensar o mundo de hoje e revisitar os passados mito-históricos que obstruem as memórias colectivas, os imaginários sociais, as interpretações do real a ponto de perverter, sem o sabermos, os valores em nome dos quais o mundo se compromete em guerras tão implacáveis como inúteis e não obstante devastadoras.²⁰⁷

No tempo das guerras com armas iguais e recursos iguais, esta filosofia de sentido e do poder conseguiu dar lugar a legitimações aceites e mesmo aceitáveis. Mas, pelo menos desde o século XVIII, a humanidade entrou na era das guerras fundamentalmente desiguais: os progressos científicos e tecnológicos garantiram ao Ocidente uma supremacia incontestável em todos os domínios do poder. É um dos factores que empurraram para a resistência nas guerrilhas e para o terrorismo.

Este dado é importante, ao nunca ter sido tomado em conta. As legitimações da guerra justa contra o terrorismo esclarecem os limites fixados à interrogação ética no pensamento ocidental dos dias de hoje. É fulcral um novo direito de guerra; mas é conhecida a resistência americana a qualquer progresso nesse sentido. Negociar um novo direito que integre todos os problemas colocados pela violência sistémica, desde as guerras coloniais até à guerra contra o terrorismo seria, contudo, o modo mais radical não só de responder a cada acto terrorista com represálias desmedidas, mas de quebrar o ciclo infernal da violência sistémica institucionalizada como a lei moderna de talião. É claro que a violência sistémica, inseparável das estratégias geopolíticas do Ocidente, sucedeu ao equilíbrio do terror durante a Guerra-Fria; enquanto esta filosofia do sentido e do poder prevalecer, será inútil, enganador e indigno do espírito humano que conserve uma ideia das suas responsabilidades, se empenhe em debates sobre valores universais pela primeira vez na história da exigência ética.

²⁰⁷ Ibidem, p.70 a 75.

Como é que, em primeiro lugar, o interesse dos valores está todo no contexto histórico filosófico e moral do Ocidente? Será que é admissível, intelectualmente ou não, a este respeito a instrumentalização da razão que actuou, no próprio seio da Europa, contra o humanismo mais elementar? Para além da Segunda Guerra Mundial e das tragédias históricas programadas que suscitou, este descontrolo da razão ocidental é uma das fontes diretas dos acontecimentos por que passámos: a crise do Suez, a guerra da Argélia, a guerra dos Seis Dias, a guerra do Kipur, a guerra do Golfo e a campanha americana dos nossos dias. Passar-se-á o mesmo, se não tivermos criado as condições intelectuais de uma produção da nossa história, baseada na solidariedade dos povos e não em combinações secretas entre Estados. Porque há Estados que trabalham contra o seu próprio povo. Os colonizados, que tinham um discurso – legítimo – de vitimação, não souberam tirar da experiência da colonização projectos de história libertadores e, assim, assiste-se a uma perda de rumo ideológico terrível infringido pelos Estados aos seus povos.²⁰⁸

Os estados “muçulmanos”, ou não, em vez de beneficiarem e se lançarem a reflectir sobre o seu próprio passado, isto é, de o submeter a uma crítica tão radical como a efectuada no Ocidente em relação aos valores legados pelo passado judaico-cristão, pelo cristianismo, suscitou um divórcio total entre o discurso islâmico e a era dos líderes “muçulmanos”.

Os líderes árabes e muçulmanos esqueceram os seus valores e os fragmentos de modernidade que os intelectuais islâmicos sabiam e sabem, porém estes não conseguiram assimilar o que levou a uma desintegração gradual desde o século XIX.

Os sábios e os tenores do conhecimento religioso, são os únicos, por terem o conhecimento profundo do Alcorão e da *Sunna*, os únicos que podem interpretar e demistificar, os versículos do Alcorão, e, a vida do Profeta Muhammad²⁰⁹.

Chegou o momento de recordar que a política, antes de tudo o mais, consiste em *estruturar o tempo*, «aquilo que é próprio do homem político» é «o futuro e a responsabilidade perante o futuro» (Max Weber). Vai ser preciso reconstruir um laço entre aquilo a que Reinhart Koselleck chamava «espaço de experiência» e o «horizonte de espera».

À partida, será caso para opôr solidariedade às gerações presentes e solidariedade às gerações futuras? A generosidade não se divide. A pouca atenção dada

²⁰⁸ Ibidem, p.80 a 83.

²⁰⁹ Zubaida, Sami, *The Law and the Islamic World*, 2006, p.74

aos excluídos do terceiro e quarto mundo é a face da moeda, o esquecer as gerações futuras é o reverso. A ética do futuro é fundamentalmente uma ética do tempo que reabilita o futuro, mas também o presente e o passado. A ética do futuro não é a ética no futuro... atirado para as calendas gregas! É a ética aqui e agora, para que mais tarde possa ainda haver um aqui e agora.

Conforme sublinha Ricoeur, «temos tantos projectos inacabados atrás de nós, tantas promessas ainda não cumpridas, que teremos com que construir um futuro com a recuperação dessas múltiplas heranças²¹⁰». Na cidade planetária em construção, não devolveremos o tempo ao tempo se não prendermos os laços estreitos entre visão prospectiva, vontade política e participação dos cidadãos na definição e na execução de projectos a longo prazo. Porque, de acordo com Max Weber, «o possível não seria atingido se no mundo, sempre e sem tréguas, não voltássemos a tentar o impossível²¹¹».

Se queremos modificar radicalmente a nossa relação com o tempo neste começo do século XXI, teremos de estar atentos aos profetas e aos líderes das sociedades de massas. Que dizia Henri Michaux? «Abranda, tomamos o pulso às coisas [...]. Estamos, tempo, somos o retardador²¹².»

Deste modo talvez cheguemos a voltar a descobrir uma sabedoria antiga: habitar o tempo e voltar a encontrar o tempo perdido²¹³.

²¹⁰ Ricoeur, Paul, *La Cite est fondamentalement périssable*, 1996, p.93.

²¹¹ Weber, Max, *Le Savant et le politique*, La Découverte-Poche, Paris, 2003, p.37.

²¹² Michaux, Henri, *La Ralentie*, Euvres complètes, 1, Gallimard, Paris, 1998, p.125.

²¹³ Proust, Marcel, *À la Recherche du temps perdu*, Gallimard, Paris, 1990, p.189.

1.4. Sociedade Muçulmana no Estado Português

Como é normal acontecer em situações de integração em novos ambientes, verificou-se que alguns destes imigrantes se tornaram mais conscientes da sua religião, e, como tal frequentadores das mesquitas e centros islâmicos após a sua chegada a Portugal. Tal constitui uma tentativa de adquirir um sentimento de pertença a um grupo, o que ajuda os recém-chegados a reafirmar as suas identidades nativas numa sociedade nova, em que tudo é muito estranho. O Islão é para muitos, sobretudo os que chegaram com novos fluxos migratórios, sinónimo de lar, pois é a única coisa que tem como certo numa situação nova que para eles é repleta de incertezas.

Tal como no resto do mundo, a maioria dos muçulmanos em Portugal é sunita. São estes que têm maior visibilidade dentro e fora da comunidade, estão na base da sua criação e lideram a maioria das instituições.

Os Sunitas constituem um grupo heterogéneo, podendo ser identificadas algumas correntes e práticas distintas no seu interior. Geralmente, estas correntes distinguem-se pelas diferentes interpretações no que respeita às fontes doutrinárias, ao papel do Profeta Muhammad, à aceitação dos santos e às práticas religiosas. Em Portugal, marcam presença as tendências *Tabligh Jamaat* e *Barelwiyah*.

Os membros do grupo *Barelwi*, de influência sufi, praticam um culto diferente aproximando o Profeta a Deus, tornando-o omnipresente; o culto da adoração dos santos também é praticado por este grupo. A ortodoxia dos primeiros rejeita tais práticas, nenhum ser humano poderá ser objecto de culto, nem mesmo o Profeta.

O *Tabligh* consiste num movimento missionário da era do Profeta Muhammad readaptado às necessidades do povo muçulmano dos dias de hoje e que reiniciou em 1920 e depressa se difundiu pelo mundo. A sua abordagem do Islão é pluralista. Grupo conservador tem como exemplo a seguir o modo de vida e os hábitos do Profeta Muhammad. Defendem uma completa separação entre os aspectos religiosos e os elementos culturais ou tradicionais, pois acreditam que distorcem a natureza do Islão. A pregação islâmica é feita exclusivamente a muçulmanos através de visitas pontuais a casas particulares, mesquitas e outros locais de culto, junto dos mais desfavorecidos, expondo a concepção do Islão real e das suas práticas.

O *Tabligh*, por defender uma religião mais restritiva, acaba muitas vezes por ser confrontado com algumas desconfianças. Nalguns países europeus, este movimento

transnacional já foi acusado de fomentar um ambiente propício à divulgação de ideais mais extremistas.²¹⁴

Estas desconfianças baseiam-se no facto de pessoas como Zacarias Moussaoui ou Jameel Begal²¹⁵, que foram acusados e condenados por ligações a actos de terrorismo, terem passado pelo movimento antes de se juntarem a grupos extremistas. Não existe, contudo, nenhuma ligação provada entre este grupo e actos radicais.

Os xiitas não ocupam grande destaque no panorama nacional, porém estes em termos económicos são o grupo mais bem-sucedido entre os “muçulmanos” portugueses.

Ao longo de oito séculos o território nacional pôde contar com a presença de povos oriundos do Médio Oriente e Norte de África. Estes trouxeram novos produtos e artefactos, mas sobretudo uma nova religião, uma nova cultura e novos saberes. A chegada destes grupos humanos à Península Ibérica, onde mantiveram um domínio político efectivo durante cerca de seis séculos, correspondeu também à sua entrada em território da Europa ocidental. Estes factos históricos acabaram por ser determinantes para a evolução científica e cultural de todo o continente, embora o legado islâmico e árabe tenda a ser frequentemente esquecido, adulterado e desvalorizado quando se discutem as raízes culturais da Europa.

A progressiva abertura de Portugal ao mundo, em virtude do aprofundamento do processo de integração europeia, e os movimentos migratórios globais atraem para ao país mais imigrantes muçulmanos, por razões económicas. Estes sentem maiores dificuldades de integração, com os obstáculos próprios decorrentes do factor cultural e linguístico e muitos deles vivem em condições precárias. É nesta última fase, que a presença muçulmana em Portugal adquire o seu carácter multinacional, multicultural, situando-se no cruzamento de diversas correntes e tendências religiosas. Portugal confirma-se como sociedade pluralista em termos culturais e confessionais. Estas dinâmicas não são livres de tensões. A Europa vive hoje com a certeza de que células radicais se formaram no seu interior por indivíduos que se movimentam nas margens das comunidades muçulmanas.

²¹⁴ “French Islamic Group Offers Rich Soil for Militancy”, International Herald Tribune Online, 29/4/2005 (<http://www.iht.com/articles/2005/04/28/news/muslim.php>).

²¹⁵ Zacarias Moussaoui foi detido nos EUA pelo seu envolvimento nos atentados de 11 de Setembro de 2001. Jameel Begal, foi condenado pelo envolvimento numa tentativa de atentado à embaixada americana em Paris. Ambos foram seguidores “deturpados” do *tabligh* em França.

Em Portugal, em jeito de conclusão, não se verificam as condições para a formação de agrupamentos radicais. Existem, todavia, indícios que apontam para a passagem de extremistas pelo país, relacionados com questões logísticas, de financiamento e mesmo de doutrinação, ou pode passar por mera suposição esta ideia.

CAPÍTULO II – AS POLÍTICAS DE ESTADO

2.1. Linhas estratégicas na política

No entanto, não se desvendam grandes linhas estratégicas, nas políticas do Estado, orientadas no sentido de uma efectiva integração das comunidades etnicamente plurais que se revêem na matriz religiosa islâmica. Se, por um lado, no processo histórico social desta sociedade funcionou a própria sociedade como factor de integração, por outro, não se percebem materializações de políticas destinadas a facilitar a integração dessas comunidades e menos ainda nos seus aspectos marginais, mas não menos significativos e relevantes, como a aplicação da Estratégia da União Europeia de Combate à Radicalização e ao Recrutamento para o Terrorismo (JAE 452/ENTOPOL 164/COTE 81), reactiva, sem dúvida, à ameaça do alegado terrorismo. Sem dúvida que a sociedade vive contradições, conflitos que é necessário dirimir, que são, em si mesmo, catalisadores da evolução das sociedades²¹⁶.

As políticas públicas serão, em certa medida, um dos factores que os vão dirimir, mas a complexidade intrínseca, apela, justamente, para uma pequena reflexão teórica sobre as políticas públicas, desconstruindo, assim, a convicção acrítica de que existe um plano racional, colocado acima dos processos sociopolíticos na sua realidade efectiva, aquela que é visada pela politologia.

Também as políticas públicas relativas ao campo em análise se encontram condicionado pelos paradigmas analíticos que permitem não só interpretar como também explicitar as dinâmicas das próprias políticas públicas

Com efeito, acima do normativo, pode-se clarificar que existe a autonomia técnica, onde se pretende escolher uma opção formal, a materialidade que está na produção da norma, o modo como as pessoas pensam e como se organizam. A existência de um pensamento heterodoxo, uma vez que nem todos pensam de igual forma, vai fazer com que as normas se modifiquem ao longo dos anos, podendo ser considerada como fruto do funcionamento do sistema político. Sendo a ciência política instrumental, vai buscar o que quer à história para explicar os vários sistemas políticos. Se antes se poderia falar de um sistema político normativizado, actualmente é o poder da psicologia social que tenta absorver as massas.

²¹⁶ Pires, Lucas Francisco, *Introdução à Ciência Política*, Universidade Católica, ed.1998, p.24-27.

As Políticas Públicas têm como qualquer política comum um sentido²¹⁷ e as suas motivações, seguindo um método de carácter cognitivo. Esta dimensão cognitiva desenvolve dois tipos de análises: as análises compreensivas e as análises desencantadas. Para os autores que defendem as compreensivas, o objectivo é identificar o sentido das políticas públicas. Havendo sentido na acção pública a proveniência do mesmo carece de um estudo elaborado e extensivo.

Neste tipo de análises distinguem-se dois paradigmas fundamentais: o primeiro (baseado nas realidades alemã, austríaca e escandinava) é o conceito de Neocorporativismo. Num modelo concreto como o do Estado-Providência, o modo de produção e de realização da acção pública é dado pelas corporações. O Estado não dita as acções, sendo antes permeado pelos interesses corporativos. Esta posição defendida pelos sociólogos alemães Schmitter e Lehmbruch, não representa uma rutura ou um antagonismo com a realidade democrática. Segundo os autores, este paradigma seria antes uma modalidade relativamente exemplar de agenciamento entre a sociedade democrática num Estado social.

Não ignorando o valor do conflito, o objectivo seria a busca do consenso e da pacificação dos antagonismos sociais²¹⁸.

O segundo paradigma desenvolve-se a partir dos conceitos de referencial e de mediação. Este paradigma foi uma tese desenvolvida por dois estudiosos da “Escola de Grenoble” (Pierre Muller e Bruno Jobert). Segundo estes autores o referencial é um espaço de sentido que integra a dimensão cognitiva, normativa e simbólica da acção pública. Cognitiva porque avalia e determina qual a realidade mais desejável para uma sociedade; normativa porque se traduz em normas reguladoras dos comportamentos; e simbólica porque apresenta imagens mobilizadoras e clarividentes.

Este paradigma peca pelo seu carácter informal e voluntarista, sendo necessária a mediação por agentes da vida social, os quais, de uma forma cognitiva e normativa, transformam os ideais em acções públicas. Para Muller e Jobert, este tipo de método reflecte ainda a coexistência de um “referencial de modernização”, fazendo do Estado o regular da transformação social, e de um “referencial de mercado”, impondo os critérios liberais de mercado à acção pública.

²¹⁷ Sarmento, Cristina Montalvão, *Políticas Públicas: o espelho da política: conjecturas de ordem*, in Associação Portuguesa de Ciência Política, org., *A reforma do Estado em Portugal: problemas e perspectivas: actas do I Encontro Nacional de Ciência Política*, Lisboa, Editorial Bizâncio, 2001, p.641-658.

²¹⁸ Ibidem, p.652.

Ainda no âmbito das análises compreensivas, encontramos um terceiro paradigma: a posição incrementalista, defendida por Lindblom e Lascoumes. Este cenário incrementalista das Políticas Públicas traduz-se numa transformação progressiva da sociedade, efectuada não no centro, mas apenas nas margens do sistema.

As análises desencantadas, também qualificadas como “maquiavélicas”, espelham o “pessimismo” das políticas públicas, caracterizando-as como verdadeiros sistemas de inacção, de irracionalidade e de anarquia. O Estado não intervém funcionando pela própria inércia de uma irresponsabilidade social colectiva.

Nos anos 60, os autores americanos March, Olsen e Cohen concluíram que as políticas públicas são anarquias organizadas. Inúmeras decisões são tomadas sem que ninguém seja responsabilizado diretamente por elas. Esta situação surge devido a três factores: por um lado, a existência de contextos de acção geradores de “fugas em frente”, por outro lado, a constante mudança de pessoas no seio das organizações e, por último, o deficiente controlo das tecnologias utilizadas. Dentro deste tipo de análises “desiludidas” integram-se de igual modo as teorias da não decisão, baseadas na recusa do poder em agir sobre determinada matéria, preferindo adoptar uma atitude passiva (defendendo a ideia de que a decisão acarreta mais custos do que benefícios).

Se, inicialmente, o Estado desempenhava o papel central na vida política, hoje, a crescente complexidade das sociedades modernas levou a considerar o poder político institucionalizado como uma rede de poderes. As políticas públicas são hoje o resultado de interacções de diferentes “centros de decisão”. A vida política é encarada como um processo de negociação e de troca, onde o poder assenta sobretudo num processo de ajustamento entre os diversos actores, gerindo paralelamente os momentos de crise.

A nova sociedade exige, pois, este contexto dinâmico: um Governo que defina o quadro regulamentar em que as diversas redes actuam; uma Comunidade ou minoria étnica “declarada”; que proteja o interesse económico, negociando, equilibrando e facilitando as relações entre os diversos actores; que (com a crescente multiplicidade de actores) assegure o cumprimento dos princípios democráticos e de equidade, monitorizando os comportamentos; e uma comunidade politicamente activa.

A ciência política assume assim o seu lugar de “ciência viva”, interrogando, verificando os factos, recorrendo a todas as ciências comportamentais para tentar chegar à melhor decisão comum, e esta árdua “tarefa” só é possível no contexto das políticas públicas. É com o advento do Estado-Providência e com as conquistas sociais que a

Europa fez no pós-guerra (meados do século XX), que surge o interesse pelo estudo das Políticas Públicas.

Um dos autores mais importantes no estudo do Estado-Providência, Juan Mozicafreddo, professor do ISCTE, afirma que a “escolha pública das orientações governativas [...] são instrumentos de modificação das estruturas sociais”²¹⁹. Ou seja, os conflitos e as tensões sociais motivados pelas desigualdades na redistribuição da riqueza vão promover o aparecimento de um novo modelo de Estado, reconhecido pelo nome genérico de Estado-Providência, no qual as políticas sociais intervêm como resultado funcional das estratégias dos diferentes agentes económicos e políticos.

Foi esta passagem de um Estado mínimo mediano as suas acções por funções realistas, a um Estado social desejoso de pacificar as desordens económicas, de redistribuir riquezas e de corrigir as desigualdades sociais²²⁰, que veio permitir o emergir de um novo campo de análise da política contemporânea, a análise das políticas públicas enquanto elemento fundamental para uma melhor percepção das estratégias, sequências e sentido das intervenções públicas do Estado.

Podemos afirmar que as primeiras preocupações com o estudo das políticas públicas surgem, na década de 60, como reflexo de uma vontade reformista e modernizadora do Estado, e de uma crença efectiva na sua capacidade de intervenção económica e social.

²¹⁹ Mozicafreddo, Juan, *Estado Providência e cidadania em Portugal*, Oeiras, Celta, 1997, p.190.

²²⁰ Sarmento, Cristina Montalvão, *Políticas Públicas: o espelho da política: conjecturas de ordem*, in Associação Portuguesa de Ciência Política, org., *A reforma do Estado em Portugal: problemas e perspectivas: actas do I Encontro Nacional de Ciência Política*, Lisboa, Editorial Bizâncio, 2001, p.641-658.

2.2. As políticas públicas e o islamismo

Na interpretação instrumental das políticas públicas, os autores procuram descortinar as estratégias da acção governativa. O Estado intervém estrategicamente numa determinada área, após ter delineado objectivos e mobilizado recursos no sentido da concretização dos fins propostos. Esses objectivos podem ser avaliados e, é nessa avaliação, que se pode perceber as estratégias do poder e da acção governativa. É a chamada análise estratégica das intervenções públicas do Estado.

Esta análise deve muito da sua estruturação aos contributos da sociologia das organizações, em particular a noção de «actor»²²¹ de Michel Crozier, ou ao individualismo metodológico de Raymond Boudon ou François Bourricaud. Para estes autores explicar um fenómeno social era, primeiro que tudo, evidenciar a lógica das acções individuais que estão na base das correlações entre os diferentes fenómenos sociais²²².

A análise estratégica assumia a ideia que o Estado era o principal interveniente no processo social e, na boa herança Weberiana, que agia de forma racional relativamente a um fim que prosseguia e a um quadro de valores estabelecido por si²²³. Esse facto facilitaria a compreensão da acção pública racional do Estado, estrategicamente orientada. No entanto, o Estado actor da intervenção pública, não é o único elemento a considerar na estruturação da política pública, antes existe uma fragmentação de outros actores centrais, periféricos, públicos e privados, que fomentam as suas próprias políticas públicas e que dificultam a previsão quanto à sua aplicação e condições de desenvolvimento.

De igual modo, as decisões desse conjunto heterogéneo de actores são de uma racionalidade limitada, porque não é possível aos protagonistas da escolha pública, idealizar uma acção, prever o seu impacto e ainda perceber os obstáculos que poderão surgir no sentido da concretização dos objectivos traçados. As suas escolhas, nem sempre conseguem ser racionais. A acção pública é sistémica, porque é o resultado da interacção dos diferentes actores no campo da política pública e é uma construção social instável e problemática.

²²¹ Noção enunciada por Crozier, Michel, *L'Actuer et le système*, Paris, Seuil, 1977.

²²² Boudon, Raymond e Bourricaud, François, *Dictionnaire critique de la Sociologie*, Paris, PUF, 1982.

²²³ Giddens, Anthony, *Capitalismo e moderna teoria social: uma análise das obras de Marx, Durkheim e Max Weber*, Lisboa, Editorial Presença, 1990.

Ou seja, a política pública é gerada por essas relações de força que constituem o poder, logo o grau de autonomia do actor Estado, é fortemente restringido, escapando-lhe o controlo da totalidade do sistema. É também instável porque, para que uma política pública possa ser implementada, há que contar com os factores, problemas e situações imprevistas. Por fim, é problemática, porque as decisões e as escolhas públicas são a construção de uma resposta a um conjunto de interesses públicos e colectivos, logo plurais e, por natureza, incertos.

Mas a análise da política pública, enquadrada no grande conjunto das abordagens instrumentais, pode também ser, segundo alguns autores, apreendida através de uma análise sequencial das escolhas públicas. O principal responsável por este tipo de abordagem é Charles Jones²²⁴ que, na década de 70, avançou com a construção de uma grelha de análise temporal que procurava a avaliação das políticas públicas, segundo a composição de uma «agenda»²²⁵ composta pelas diversas fases da decisão ou do procedimento que compõem uma acção governamental²²⁶.

Jones avança com a ideia do processo constitutivo de uma política pública em cinco fases distintas: a fase da identificação do problema, a do estudo das soluções, da execução, da avaliação e a da concretização do programa. A identificação pública de um problema pode ocorrer segundo diversas possibilidades (alternativas), isto é, pode resultar da verificação de qualquer um destes cenários:

- A mobilização para um determinado problema, surge quando sectores da sociedade se organizam no sentido de pressionar e interpelar os responsáveis políticos no sentido da sua resolução. Normalmente esta mobilização dá origem a contra mobilizações e à sobrevalorização de certos temas, em detrimento de outros, promovendo as clivagens políticas;
- A identificação de um problema pode emergir, também, de um modelo de oferta pública, o mais característico dos períodos eleitorais em regimes democráticos plurais, quando se dá a introdução de novos temas e problemas na discussão pública, que vão reorientar e redireccionar as escolhas dos responsáveis políticos;
- Uma política pode surgir de uma questão mediatizada. Neste cenário, o poder dos media de colocar questões para a discussão pública é enfatizado e realçado;

²²⁴ Jones, Charles O., *An Introduction to the Study of Public Policy*, 3ª ed., Brooks/Cole Publishers, 1997.

²²⁵ Kingdom, John w., *Agendas, Alternatives and Public Policies*, 2ªed, Addison-Wesley Educational Publishers, 1995.

²²⁶ Sarmiento, op. Cit., p.646.

- No cenário da antecipação, assistimos a um verdadeiro voluntarismo político, isto é, os responsáveis políticos revelam capacidade de previsão e antecipação de determinado desequilíbrio, que se torna necessário corrigir, e concluem pela urgência de uma escolha pública que reduza e elimine o problema constatado;
- No modelo do corporativismo, são as organizações representativas da sociedade civil, que exercem pressão sobre os responsáveis da decisão política.

2.3. Soluções para um problema político

Na fase do estudo das soluções, o poder vai debruçar-se sobre as soluções mais adequadas para a resolução de determinado problema público. Esse procedimento dará azo à criação de círculos restritos de especialidade técnica, que reunirão competências sobre a acção e o sector a avaliar, reunirão capacidades jurídicas e tentarão conhecer o impacto da intervenção pública prevista. Nesta fase, as escolhas são feitas no “escuro”, ou seja, nem sempre se consegue prever o impacto que vão ter e são a expressão máxima da deficiente racionalidade das decisões públicas que, já anteriormente tinham caracterizado, aquando da análise estratégica das políticas públicas.

No momento da execução, em que se reúnem os recursos financeiros, os meios administrativos e os equipamentos técnicos e em que simultaneamente se inscreve legislativamente uma política pública²²⁷ dá-se também a integração institucional da política e o aparecimento dos primeiros grupos de veto internos (dentro das instituições) e externos. O veto interno é aquele que se dá, antes de se efetivar normativamente a política, sendo o externo posterior a esse facto.

Na fase da avaliação do desempenho da política pública é a altura em que se procede à apreciação dos resultados obtidos em relação às intenções enunciadas, indagando-se da eficiência e da eficácia dessas escolhas públicas, avaliada em relação aos objectivos traçados e aos meios e recursos investidos.

A última fase da «grelha de Jones» é justamente a da realização do programa, ou seja, momento em que se esgota o problema, ou em que se cumpre determinado programa administrativo. Contudo, o fim aparente da política pública não apaga os seus efeitos sociais²²⁸, já que outros aspectos do problema podem manter-se e exigir nova preocupação e intervenção pública.

De salientar ainda que, se a estruturação de uma política pública teve um sustentáculo institucional, o fim de uma intervenção pública no sentido da realização de determinado programa, não esgota a existência do organismo ou organismos que a suportaram.

A arte da política pode ser assumida como a capacidade para resolver problemas públicos, dependente de profissionalização em que o valor contributivo da ciência não seja negligenciável. A educação para o interesse público pode provocar a fragmentação

²²⁷ Sarmiento, op. Cit., p.650.

²²⁸ Ibidem, p.651.

do campo científico se a ciência política não se assumir como disciplina de resolução de problemas²²⁹.

A ciência política assemelha-se a outras ciências aplicadas, tais como a engenharia ou a medicina. Os engenheiros usam a física, a matemática, a química para construir pontes que resistam. Os médicos socorrem-se da biologia, da anatomia, ou da química para manter as pessoas saudáveis. De igual forma os politólogos acodem a todas as ciências do comportamento humano como a economia, a história, a sociologia ou o direito, para fomentar a cooperação, manejar os conflitos e sobretudo tomar as melhores decisões comuns, o que só torna possível no contexto das políticas públicas e estas estão aí, na sua plena maioria²³⁰.

Esta realidade não pode ser descartada do contexto de desenvolvimento da União Europeia que leva a que se assista ao fenómeno de uma sociedade em rede e globalizada, afastando a política da economia, tal como Maquiavel a afastou do religioso.

²²⁹ Sarmiento, op. Cit., p.657.

²³⁰ Ibidem, p.657.

2.4. O Islão na Europa

Os pensadores são hoje em dia assombrados por um ideal, o ideal da sociedade de massas, este fenómeno não é uma criação dos pensadores. A concepção da sociedade de massas, que tem as suas origens na ideia dos historiadores romanos da população tumultuosa e a sua maior expressão literária em Coriolanus, é em grande medida um produto do século XIX. Nessa época, ela foi um produto da reacção contra as revoluções francesas que duraram de 1789, passando por 1830 e 1848, a 1871. Jakob Burckhardt e Friedrich Nietzsche, temerosos da inflamabilidade da multidão na presença de um demagogo exaltado – esse demagogo era Luís Napoleão – acabaram por encarar a sociedade moderna, particularmente a sociedade moderna democrática, como tendendo para se transformar numa massa inerte e informe, subsistindo num torpor embrutecido durante a maior parte do tempo, e ocasionalmente despertada por algum «grande simplificador» para uma aclamação plebiscitária.

A crítica que Tocqueville faz do *ancien régime* absolutista, em que apresentam a imagem de uma sociedade que perdeu o seu enquadramento de liberdade feudal devido à destruição das corporações e estados autónomos em que ele se baseava, é uma peça fundamental para a construção da teoria. A zona árida entre o príncipe absoluto e a massa da população era um campo para a paixão e manipulação.

Por todo o Ocidente se detectam sinais de desesperança, de tédio, de recusa de valores tradicionais, sobretudo dos que estão ligados à vontade do poder, de que falava Valéry, e que tornaram possível a construção de um Euromundo, hoje moribundo do ponto de vista político. A Europa, sobretudo a da frente marítima, que foi a matriz impulsionadora dessa construção, é hoje um centro vazio do Poder que não tem voz decisiva em nenhuma questão mundial²³¹. Nas Actas da Conferência de Helsínquia de 1975, é sintomático perceber que a Europa reconhece a perda do domínio político do mundo.

Foi com este fundo intelectual que a concepção da sociedade de massas tem crescido. E ganhou novas forças com os desenvolvimentos na tecnologia das comunicações, que foram apelidadas de comunicações de massa, antes mesmo desta associação com a sociedade de massas ocorrer. Mas o acidente de uma designação

²³¹ Moreira, Adriano, *A Europa em Formação*, Lisboa, Almedina, 1990, p.97.

semelhante facilitou a fusão da crítica do conteúdo intelectual e cultural da imprensa, rádio e televisão com os receios acerca das massas sem padrões e sem defesa. O resultado, uma sociedade territorialmente extensa, com uma grande população, muito urbanizada e intelectual. É um fenómeno genuinamente novo e único.

A intensidade da integração vertical difere entre as sociedades. As federações são menos intensamente integradas verticalmente do que os regimes unitários; os regimes em que existem governos locais fortes são menos integrados fortes. A distinção fundamental existente entre as diversas sociedades com um grau razoavelmente grande de integração é a distinção entre regimes pluralistas e totalitários. Estes últimos têm uma integração vertical muito mais completa.

A sua intensa integração vertical é além disso reforçada pela sua integração horizontal quase tão intensa. Esta sua integração horizontal é expressa pela estrutura unitária das suas elites. As suas elites são diferenciadas nas suas funções. Apenas uma sociedade muito pequena poderia ter uma elite em que as mesmas pessoas executassem praticamente todas as tarefas das elites. A diferenciação das funções e a especialização das pessoas que preenchem essas funções são um facto inevitável e tremendo de qualquer civilização avançada, por mais sobreposições que existam entre as funções e por mais abertura que haja entre elas.

A *polis* foi a sua semente; foi alimentada e desenvolvida na ideia romana de uma cidadania comum que abrange um vasto território. O crescimento da sensação de nacionalidade, a partir da sua expressão ocasional anterior à revolução francesa até uma realidade em expansão na vida social do século XIX e do princípio do século XX, foi a forma tomada por esta sensação, cada vez mais profunda, de afinidade entre os membros de diversos estratos e regiões dos países modernos. Quando os proponentes e agentes da ideia moderna de nação avançaram a opinião de que o facto de viver num território contíguo, contínuo e comum, unia os seres humanos vivendo nesse território numa colectividade única, para além das fronteiras de parentesco, casta e crença religiosa, e quando fizeram da língua a prova dessa associação deram um passo irrevogável, nem sempre intencionalmente, na direcção da sociedade de massas. A raiz primordial da localização territorial persiste, tal como outras coisas primordiais; ela apenas se pode atenuar, nunca pode desaparecer. A língua, e tudo aquilo que nela está contido e que por ela é transmitido, pode ser tornado no elo de ligação através do qual os membros da sociedade de massas estão ligados uns aos outros e ao centro. Partilhar

uma língua é partilhar a qualidade essencial que confere a posição de membro da sociedade.

A sensação do primordial, e da ligação a ele, foi transformada e dispersa na sociedade de massas. A existência comum num território contíguo passou à frente do parentesco biológico, que possui, obviamente, limitações insuperáveis como critério a partir do qual é possível a união ao longo de um território extenso. Na melhor das hipóteses, o parentesco é capaz de alargar-se e transformar-se em etnia e nesta transmutação ele demonstra grande vitalidade. O critério da territorialidade é capaz de maior alargamento. Um dos traços principais do sentido moderno de nacionalidade, que é, por seu turno, uma pré-condição para a emergência da sociedade de massas, é o facto do critério da territorialidade ter adquirido a proeminência. O facto de um homem ou uma comunidade viver num território, por mais extenso que ele seja, confere-lhe hoje em dia direitos à nossa consideração que as sociedades anteriores não conheceram nesta escala. O que é vital é que o território que possui esta capacidade para estabelecer uma comunhão se tornou tão vasto.

Esta mudança no equilíbrio à custa da primordialidade tem sido parte de uma sublimação mais ampla do sagrado, do primordial para o determinativo. No princípio dos tempos modernos, era uma determinação de crença – e mesmo de crença teológica específica – que aqueles que estavam mais envolvidos na autoridade pensavam ser necessária para a formação de uma união ao longo de um território delimitado. O domínio desta categoria de avaliação dos nossos semelhantes foi atenuado em favor de uma inclinação mais geral para examinar os outros seres humanos de acordo com uma concepção que os considera portadores de determinantes menos específicas – quer inteiramente pessoais, quer mais ou menos civis. A determinante civil não é mais do que o reconhecimento da legitimidade da autoridade – localizada de maneira nítida em pessoas ou cargos, ou difusa sob a forma de legitimidade da ordem social – que prevalece sobre um território.

Esta mudança tornou possível um consenso, fundamental e amplo, que inclui como concidadãos todos aqueles que vivem num território delimitado e que reconhecem pela sua presença a legitimidade da ordem e das autoridades que nele prevalecem. Aquilo que cria a sociedade de massas é a inclusão de toda a população na sociedade, ou uma tendência muito pronunciada para essa inclusão.

Aquilo que é específico desta moderna sociedade, com todos os seus conflitos, é o estabelecimento de instituições consensualmente legítimas, dentro das quais tem lugar

muito desse conflito, e que impõe limites a esse conflito. Os parlamentos, o sistema de representação de interesses através de grupos de pressão, os sistemas de negociação entre classes, são maneiras novas de permitir e limitar o conflito de interesses e de ideais característicos das modernas sociedades; podem existir porque um consenso muito difundido, particularmente um consenso dos membros mais activos da sociedade, as legitima, e, de maneira mais fundamental, porque um consenso mais geral e mais informe dos menos activos impõe frequentemente uma limitação aos mais activos quando estes podem infringir a constituição. Este consenso emerge em parte de uma ligação ao centro, ao sistema institucional central e à ordem de valores central da sociedade. É também um produto de uma sensação de unidade que só recentemente emergiu – pelo menos numa escala tão vasta – com os seres humanos, particularmente no interior das fronteiras territoriais das sociedades modernas.

Por esse motivo, apesar de todos os conflitos internos, existem, no interior da sociedade em geral e das específicas como neste caso do Islão e das comunidades muçulmanas, ligando e confinando esses conflitos, maior sensação de ligação à sociedade como um todo, mais sensação de afinidade com os semelhantes, mais abertura à compreensão e mais tentativas de alcançar a compreensão entre os homens.

O centro da sociedade que é o Estado – as instituições centrais governadas pelas elites e os sistemas centrais de valores que guiam e legitimam essas instituições – alargou as suas fronteiras. Ainda existe um centro e terá sempre que existir; e isto implica uma irregularidade inevitável na participação no consenso formado em torno do centro. No entanto, hoje em dia essa irregularidade tem uma inclinação menos abrupta, pela maioria da população numa afinidade moral mais próxima e numa interacção mais frequente, mesmo que mediada, com o centro, do que tem sido o caso quer nas sociedades pré-modernas, quer nas fases anteriores das sociedades modernas. A maior proximidade do centro da sociedade consiste numa maior ligação ao centro, às instituições que o constituem e aos valores que nele estão incorporados. Consequentemente existe uma maior sensação no interior de ser contínua com o centro, de ser uma parte dele e de ele ser uma substância de que ela própria é formada.

No entanto, este consenso não foi formado unilateralmente e não é sustentado apenas pela afirmação na periferia daquilo que emana do centro, que faz com que a comunidade acabe por partilhar os padrões e crenças das elites. Consiste também na maior ligação do centro aos sectores periféricos da sociedade. Um dos traços característicos das comunidades é o facto de, pelo menos, em certa medida e de várias

maneiras, as elites terem acabado por partilhar muitos dos objectos de atenção e padrões fundamentais que têm origem, ou pelo menos o seu principal apoio, na sociedade. É evidente que a elite e a sociedade não têm gostos e opiniões idênticas, mas a sociedade significa hoje mais para a elite do que significou noutras grandes sociedades em outros tantos países.

É necessária a ligação ao carácter sagrado. Este carácter da autoridade diminuiu com a dispersão do sagrado na população, ainda é um objecto de respeito, ainda se lhe atribui carisma, o carácter inspirador de respeito total, carismático, nunca irá ser completamente erradicado. Mas a característica única da sociedade reside na dispersão da qualidade carismática de maneira mais ampla através da sociedade, de modo a que qualquer pessoa que seja membro dessa sociedade, por ser membro, acaba por possuir um pouco dessa qualidade.

Esta diminuição do estatuto da autoridade faz parte do mesmo processo que enfraquece o domínio das crenças tradicionais, especialmente daquelas que são promulgadas e abraçadas pelas instituições hierárquicas. Uma sociedade inteiramente sem tradições é inconcebível. As tradições continuam a exercer a sua influência; mas são reconhecidas menos abertamente, são um pouco mais ambíguas e mais abertas a interpretações divergentes.

O peso diminuído da primordialidade, a maior concentração na disposição daqueles que residem no momento no território delimitado significam que a sociedade é a uma sociedade de massa viva, contemporânea. É quase como se a sociedade tivesse uma quantidade fixa de carisma e que uma vez este atribuído aos vivos pouco sobra para atribuir aos antepassados, ou não. No entanto, não há presente nem futuro sem passado, e nenhuma sociedade pode alguma vez cortar-se do seu passado como fonte da sua própria legitimidade, o que mostra a identidade da comunidade muçulmana europeia.

A dispersão do carisma a partir do centro para o exterior manifestou-se no maior realce dado à dignidade individual e aos direitos individuais em todas as gerações, estratos de ambos os sexos e em toda a variedade de grupos étnicos e de povos. Esta extensão por vezes não alcança de maneira igual todas as esferas da vida; e não envolve de maneira igual todas as esferas da vida; e não envolve de maneira igual todos os sectores da população. Continuam a existir desigualdades, em parte devido à necessidade funcional, e em parte devido ao facto de o movimento em direcção à igualdade não ser o único impulso fundamental que move homens e mulheres. O

sadismo, o orgulho, o interesse, o temor frente ao criativo persistem ainda e limitam o crescimento da igualdade.

Apesar disso, este consenso, que tende para a interpretação de que todos os seres humanos vivos partilham da essência unificadora que define a sociedade, produziu uma distribuição ampla de civilidade; esta é a virtude do cidadão e não do homem privado. É a aceitação das tarefas de gestão dos negócios públicos em colaboração com outros e tendo em conta os interesses individuais, sectoriais e colectivos de toda a sociedade. O sentido da responsabilidade pelo e para com o todo, e uma aceitação geral das regras que nele são válidas, são integrais à civilidade. As políticas civis são as políticas do compromisso efectivo no interior de um sistema institucional aceite como sendo de legitimidade inerente. A ideia de civilidade não é uma criação moderna; mas é na sociedade que ela encontrou uma realização difundida de maneira mais ampla, mesmo que ainda profundamente imperfeita. A própria ideia de um grupo de cidadãos praticamente coincidente com a população adulta, vivendo no interior de fronteiras territoriais muito vastas é um produto desta extensão do centro, isto é, da crença que o carisma pertence à massa tanto como à elite.

Diminuíram as variações de estratificação social, bem como as variações de classe e de profissão e mesmo as de geração. Contudo, esta uniformidade muito mais extensa, que no que diz respeito à sua simples acção repressiva poderia não ser nem maior, nem menor, do que a repressão das culturas mais sectoriais do passado; foi ligado dialeticamente à emergência de uma maior individualidade. O valor que se atribuiu na sociedade à contemporaneidade, a maior importância que se dá a viver o prazer no presente em detrimento da obrigação do respeito pela tradição, envolvem necessariamente uma maior abertura à experiência. A diminuição do respeito pela sacralidade da autoridade foi acompanhada pela deslocação do centro de gravidade para o indivíduo. Mas tal como os críticos da sociedade muitas vezes declaram, é evidente que isto pode resultar numa aceitação monótona do que é facilmente acessível aos modelos de cultura mais visíveis; isto acontece na realidade com frequência, resultando no facto da situação da individualidade em muitos casos não ser melhor na sociedade do que era nas sociedades mais hierárquicas e tradicionais, isto é, o Estado Português é muito mais moderno, salvo seja. Surgiu uma maior abertura à experiência, um florescimento da sensação e da sensibilidade. Houve uma transcendência das tendências primordiais e autoritárias, um movimento de expansão em direcção à experiência, não

só para a sensação orgânica, mas também para a experiência de outras mentes e personalidades.

De uma maneira grosseira, por vezes grotesca, a sociedade viu crescer, em áreas extensas da sociedade, uma apreciação do valor da experiência das relações pessoais, do valor intrínseco de uma ligação pessoal, que pode ser observada mais do que em qualquer outro caso nas vicissitudes do amor e do casamento na sociedade moderna, com todos os seus conflitos e dissoluções. Talvez exija demasiado das frágeis e instáveis capacidades de ligação pessoal do organismo, mas o esforço e a sensibilidade existem.

As pessoas fazem muitas escolhas em muitas esferas da vida e essas escolhas não são feitas por elas simplesmente pela tradição, autoridade e escassez. Gozam de alguma liberdade de escolha e exercem essa liberdade em mais esferas do que seria possível em sociedades que não são sociedades de massas. Essas escolhas são frequentemente insensatas e manifestam um gosto pouco refinado. São muitas vezes precipitadas. Mas são escolhas e não uma aceitação muda daquilo que lhes é imposto. Ao contrário do que é o “pensamento normal”, não é obrigatório alguém aceitar o Islão como a sua religião, nem na comunidade muçulmana nem em outra sociedade qualquer.

Antes da emergência da sociedade moderna, a população vivia numa condição primordial, tradicional e hierárquica. Todas estas três propriedades de uma sociedade dificultam a formação da individualidade e limitam o seu movimento a partir do momento em que ela é gerada. Os processos paralelos de civilização e industrialização reduziram alguns desses entraves e libertaram o potencial cognitivo, apreciativo e moral da massa da população.

A sociedade é uma *welfare society*. Como função de uma maior ligação a toda a sociedade e do reforço do sentido de afinidade que ultrapassou as barreiras étnicas, de classe e de parentesco, tem crescido a preocupação com o bem-estar dos outros. O Islamismo, como corpo de crenças específicas pode ter-se apagado das mentes dos homens – embora provavelmente não tanto como o dizem os *laudator temperis acti* – mas o sentimento incorporado na ideia da caridade obrigatória muçulmana e do amor muçulmano tem-se desenvolvido e espalhado. Esse sentimento faz agora parte da contribuição da sociedade, no Estado alegadamente «secular». Tanto a ajuda material, como a simpatia emocional, podem ser reivindicadas sem pagamento específico e sem contrapartida. Independentemente de um regime ser democrático, autoritário e quer seja de um partido político de direita, esquerda e centrista, é geralmente reconhecido que,

pelo menos nos escalões sociais e económicos inferiores, não é necessário que haja alguma relação proporcional entre a realização específica e a recompensa.

Este processo, tal como os outros processos que caracterizam a sociedade, tem as suas limitações. Entra em conflito com as exigências de operação de qualquer empreendimento em grande escala que exija uma administração impessoal de acordo com regras razoavelmente explícitas e diferenciadas. Também um mínimo de eficiência e igualmente de justiça requerem uma certa medida de especificidade nos padrões que governam a atribuição de oportunidades de acesso a muitos papéis profissionais. A eficiência e a justiça requerem também uma fixação das regras que governam os direitos e obrigações na sociedade em geral e no interior de corpos colectivos particulares, como é o caso da comunidade muçulmana.

Uma sociedade de grande escala exige uma administração burocrática de grande escala. O seu bem-estar depende do progresso. Ambos dependem de uma distribuição extensa entre população de indivíduos capazes de agir guiados por padrões impessoais, universalistas, capazes de executar tarefas específicas e especializadas, capazes de disciplinar. Tudo isto é estranho ao *ethos* da sociedade, e essa disparidade tem como resultado inevitável criar uma tensão incessante na população e em muitas personalidades perante as orientações de valor exigidas pelo tipo de sociedade em que os homens estão empenhados, pelas circunstâncias do seu nascimento e dos seus desejos.

A envolvimento atinge milhões de pessoas e cobre territórios extensos. Em consequência disto é inevitavelmente uma sociedade diferenciada, nas funções, nas maneiras de ver e nas ligações. A homogeneidade completa que os críticos da sociedade de massas pensam observar é uma impossibilidade. É claro que existe talvez uma maior homogeneidade do que nas sociedades mais francamente integradas do passado – devido à maior consensualidade, ao maior sentido de unidade e à utilização de uma língua comum, que é a língua da fé. Há, no entanto, limites reais, embora provavelmente indetermináveis, à homogeneidade, que qualquer sociedade de grande escala pode manter. Limites do mesmo género são impostos à consensualidade da sociedade, mesmo que ela não tivesse herdado uma tal variedade de tradições culturais, de orientações de classe e de convicções religiosas.

Existem severas limitações. Há limitações que a tendência para a igualdade moral vai encontrar porque as inclinações que levam os homens a procurar e a reconhecer uma certa medida de igualdade moral fundamental não são nem mais

profundas nem mais duradouras do que as que exigem e produzem a desigualdade moral. Uma sociedade em grande escala tem que ser necessariamente diferenciada e isto vai implicar diferenças nos interesses e lealdades. As diferenças naturais nas capacidades intelectuais e no temperamento vão inevitavelmente produzir diferenças na assimilação do sistema central de valores. As diferenças profissionais vão encorajar correntes culturais diferentes e relações diferentes com as autoridades no centro do sistema institucional central. E, naturalmente, as diferenças de idade e das culturas das várias gerações serão também uma fonte de divisões. Estas diferenças estão todas ligadas a diferenças objectivas, inelutavelmente associadas à condição humana em geral ou às condições inevitáveis de qualquer sociedade. São diferenças objectivas de que as disposições para a discriminação avaliativa se apoderarão sempre. Além disso, não existe somente a necessidade de comunhão. Existe a necessidade de separação e distância – colectiva bem como individual – que criará linhas de fissura em qualquer sociedade na aparência de união e no sentido de igualdade moral que a serve.

Pelas mesmas razões, a realização de uma cultura comum é impossível. O crescimento da individualidade também tem os seus limites, que lhe são impostos em parte pelos outros traços da sociedade e em parte pela variação muito ampla da intensidade da necessidade de individualidade entre os seres humanos.

Finalmente, as inclinações que foram libertadas e cultivadas pela sociedade não se harmonizam com a individualidade disciplinada. Ela também não pode fugir a uma complexa divisão de trabalho, com muitos papéis ocupacionais e profissionais, alguns deles muito criativos e outros bastante rotineiros. Também uma igualdade de estatuto não poderá servir essas diferenças profissionais e de rendimento, e algumas delas vão originar e sustentar preceitos contrários às tendências igualitárias, consensuais, hedonistas, afectivas, e humanitárias inerentes à sociedade. As predisposições para as ligações primordiais vão também persistir – o parentesco e a sua sublimação étnica, a localização, a sexualidade – e poderão conhecer transmutações ulteriores na sociedade, mas não podem nunca ser erradicadas.

O potencial para a sociedade sempre existiu no interior da alma humana. Só conseguiu encontrar a sua oportunidade para se realizar na conjuntura especial de acontecimentos espirituais, políticos e tecnológicos que está na base da sociedade moderna. Começa a tornar-se realidade numa época em que, pela primeira vez na sua história, a raça humana está em considerável perigo de extinção às suas próprias mãos, e isto em resultado das técnicas que foram essenciais para os ideais do iluminismo e para

a génese da sociedade em geral. E mesmo que a raça chegasse ao seu fim, os pensadores, os teólogos e os politólogos, ou os seus herdeiros nascidos num novo mundo, teriam de admitir que os seus ideais não foram seguidos em vão e que a raça não teria acabado sem que muitos dos seus ideais mais profundos tivessem sido atingidos.

2.5. A estrutura do islão político

A parte essencial das estruturas do Islão político (O islamismo) tem vindo a desempenhar um papel de crescente relevo pois colmata as lacunas das estruturas de apoio em alguns países. Os muçulmanos abrem clubes desportivos, infantários e associações, paralelamente proliferam as escolas corânicas, instaladas também nos jardins-de-infância.

Em França, os professores notam que muitas tradições islâmicas estão a ser postas em causa, o que aumenta o aproveitamento das crianças porque seria de esperar um desaproveitamento da parte das crianças.

No panorama europeu, vários têm sido os modelos implantados para regular a integração das minorias étnicas e religiosas e a sua relação com a sociedade maioritária envolvente. São modelos que definem ou tentam clarificar, tanto a acção do Estado relativamente à comunidade, como a atitude da comunidade em relação a si própria e à sociedade dominante. Pode-se estudar esta questão comparando as políticas de integração de dois dos países que possuem comunidades muçulmanas mais representativas: a França e o Reino Unido ou mesmo a Alemanha. Em França o modelo é normalmente definido como assimilacionista (integracionista): o Estado pretende que o imigrante se torne igual aos cidadãos nacionais, se insira totalmente na sociedade, relegando as suas especificidades e o seu *background* histórico para o plano estritamente privado. As comunidades mais integradas vêem assim os seus traços característicos mais diluídos numa sociedade à qual estão mais intimamente ligadas.

No que toca ao modelo assimilacionista, põe a tónica na igualdade de direitos e oportunidades dos cidadãos no espaço público. De acordo com esta abordagem, as diferenças culturais são aceites desde que sejam parte da vida privada. Assim, a existência de diferentes instituições sociais no seio dos diferentes grupos culturais pode travar a integração e ser um impedimento à emancipação do indivíduo.

Não esquecendo que as revoltas nas cidades francesas são a prova do crepúsculo do modelo francês de integração. Pretendia-se demonstrar que o país esplendoroso com o seu laicismo, a sua escola e os seus valores universais e únicos, a França era capaz de fazer uma transformação, e, transformaria todos os estrangeiros, independentemente da raça, cor ou crenças, em franceses patriotas. Este modelo de integração teve algumas falhas ou não, porque não existem modelos nem sociedades perfeitas, e existem alguns jovens nascidos em França que se sentem menos integrados que a geração dos pais, que

vieram de fora, porque a política de integração sofreu alterações. O clima de desintegração não está ligado ao modelo francês, mas sim, à falta de alfabetização e à falta de educação, porque a ignorância é o pior inimigo, e o maior de todos os males que existem.

O caso do Reino Unido é diferente, existe um modelo multiculturalista que atribui maior poder às comunidades imigrantes. As comunidades multiculturalistas estão mais debruçadas sobre si próprias e estão organizadas de forma mais autónoma. O multiculturalismo tem como expoente máximo países como a Austrália, Canadá e a Suécia. As minorias étnicas com culturas diferentes da maioria deveriam usufruir da possibilidade de manter as instituições necessárias que lhes permitam preservar as características de toda a sua cultura (linguagem, regras, valores básicos, religiosos, hábitos alimentares e vestuário). E, são-lhes dadas as mesmas oportunidades para participar na vida política, económica e social, obtendo as mesmas compensações pela sua participação, apesar das últimas notícias que têm surgido sobre o “não aconselhamento do véu e do *niqab*”²³².

O Reino Unido assenta no pressuposto que o Estado aceita e legitima a especificidade cultural e social das minorias e parte do pressuposto que esses grupos podem integrar-se na sociedade sem perder a sua caracterizada e única especificidade. Ao Estado cabe uma série de importantes responsabilidades na implantação deste modelo, garantindo: a ausência de desvantagens sociais e económicas ligadas a aspectos étnicos; a oportunidade de participar nos processos políticos, sem obstáculos de racismo e discriminação; o envolvimento de grupos minoritários na formulação e expressão da identidade nacional. As minorias desenvolvem livremente as suas instituições sociais, religiosas e culturais. Nesse contexto, as minorias, em geral, e os muçulmanos em particular, possuem os seus próprios espaços, as suas próprias regras e definem livremente o seu espaço étnico-cultural.

No entanto, a geração mais recente busca na essência da religião, enquanto variável estruturante da construção da sua identidade. O Islão dá-lhes a identidade de que carecem. Portanto, a re-islamização da juventude muçulmana explica-se pela capacidade de o Islão dar respostas totalizantes e definitivas na caracterização de um indivíduo.

²³² Declarações do Ministro dos Negócios Estrangeiros Jack Straw e do Primeiro-Ministro do Reino Unido Tony Blair em setembro de 2006.

Desde logo, para quem estuda o Islão europeu, seria importante definir o que é um Muçulmano, uma vez que muitos dos que são rotulados como Muçulmanos não passam de “Muçulmanos de nome”. Nos países europeus, há a tendência para aplicar indiscriminadamente este rótulo aos imigrantes do Norte de África ou da Ásia do sul. Os “muçulmanos de nome” são não praticantes, embora se revejam nas tradições dos seus países de origem. O termo aplica-se às gerações mais antigas de imigrantes que deixaram de observar os preceitos religiosos desde que se mudaram para a Europa. No caso específico francês, a população muçulmana ronda os oito milhões e se se fizesse a distinção entre os praticantes e os não praticantes desceria apenas 10%, porque este povo é, por si só, muito crente e devido aos problemas recentes, esta percentagem de não-praticantes tende a diminuir.

Não se deve esquecer, e é necessário não deixar de lado, a questão do Islão na Europa, onde adquiriu uma nova actualização, com a polémica em torno da adesão da Turquia à União Europeia. No Conselho Europeu realizado na Holanda em Dezembro de 2004, os chefes de Estado e de governo da UE propuseram a data de 3 de Outubro de 2005, a qual foi realizada até agora sem o êxito esperado pelos turcos, mas que se espera que seja aceite num prazo máximo de 15 anos.

A Turquia não é um Estado diferente e fraco, tem um território de 769.604 km², superior aos dez novos Estados-Membros que aderiram à EU em Maio de 2004. A sua população é de 70 milhões de habitantes.

Do ponto de vista político, o Estado turco é um estado “secular” qualificado ocidentalmente. Do ponto de vista sociológico, a população é maioritariamente islâmica (90%), isto significa que estes muçulmanos não são todos praticantes nem fundamentalistas. A Turquia é, na realidade, um país multifacetado: a elite política, militar e burocrática e a classe empresarial, têm uma orientação mais marcadamente moderna e europeia. Nas províncias e nas cinturas periféricas das grandes cidades, a população conserva os seus valores tradicionais, sendo o Islão um elemento matricial da sua cultura. A evolução da Turquia de Erdogan, num sentido mais muçulmano e centrado nas raízes islâmicas a todos os níveis, ou mais secular/europeu, é uma incógnita que só o tempo e a evolução socioeconómica poderão ditar. Para todos os efeitos, a entrada provável da Turquia na União Europeia reforçará a componente e o peso do Islão na Europa, no entanto, não é algo que se afigure fácil, nem o será. Neste momento deixou de ser uma missão essencial para a Turquia integrar-se como membro da União Europeia.

A Turquia hoje, não tem o interesse de integrar a União Europeia, como tinha há uns anos atrás. A economia é sustentada muito pelo sistema financeiro islâmico e com a ajuda e monopólio que foi entregue pelos países muçulmanos africanos e árabes ao legado empresarial turco, trouxe uma robustez e liquidez ao “Império Turco”, que nunca foi possível antes da entrada de Tayib Erdogan no poder.

A Bósnia-Herzegovina e o Kosovo, apesar de serem países muçulmanos, não têm a capacidade e a força da Turquia de Erdogan, nem o conhecimento da mesma, apesar de serem países de maioria muçulmana, e a posição geo-estratégica ser sobejamente primordial.

CAPÍTULO III: SISTEMA FINANCEIRO ISLÂMICO

3.1. Princípios Básicos e a sua origem

Este estudo contém uma análise sistemática de alguns dos principais assuntos do Direito da Economia Islâmica, conferindo uma abordagem integradora com utilidade académica na dupla vertente científica e didáctica, em particular na explicação das vicissitudes do sistema financeiro islâmico.

A ideia de Constituição económica, identificada com o regime normativo da ordem fundamental da economia, emancipou-se do pensamento político-constitucional, embora com ele mantenha interpenetrações profundas, integrando-se materialmente no direito da economia. No presente, é possível verificar que todos os sistemas económicos têm uma constituição económica, que configura uma decisão global sobre a ordem da vida económica de uma sociedade, reconduzindo-se a uma opção fundamental por uma forma de organização da vida económica: ora economia de mercado, ora economia planificada centralmente.

Para a tese da separação radical, o direito e a economia são áreas distintas e incomunicáveis, mostrando-se os respectivos estudos totalmente independentes. Corresponde a uma posição que colhe a inspiração no pensamento de Kelsen¹ e na teoria pura do direito que, ao visarem a construção de uma ciência jurídica sem qualquer dado naturalístico, negam a possibilidade de relações entre a ciência jurídica – ciência normativa dirigida não à explicação do que existe, mas à formulação dos comportamentos devidos, não à busca de relações de causalidade, antes de relações de imputação; quanto à tese da identificação, que propõe a assimilação do fenómeno jurídico ao económico, considerando que toda a actividade humana tem necessariamente uma dimensão económica. A ela se contrapõem posições, para quem a referida identificação só é possível a partir de uma visão distorcida do que são uma realidade e a outra, assentes afinal em bases distintas: a economia ligada a critérios de necessidade; o direito associado a juízos de justiça e segurança. Nessa linha, a primeira configura o comportamento, enquanto o segundo convoca a sua regra disciplinadora, que é a que está mais ligada ao sistema financeiro islâmico.

A eliminação de *Riba* (juros) em todas as suas formas é uma característica importante do sistema financeiro islâmico, o sistema bancário islâmico é muito mais abrangente²³³.

No coração do sistema financeiro islâmico, existe um senso de cooperação, para ajudar um ao outro de acordo com princípios de bondade e de piedade (mas não a cooperar na maldade ou malícia). Em essência, destina-se a eliminar a exploração e estabelecer uma sociedade justa na aplicação da *Sharia* ou acórdãos islâmicos para as operações dos bancos e outras instituições financeiras. Para garantir a conformidade com a *Sharia*, bancos islâmicos utilizam os serviços das placas religiosas compostos por estudiosos de *Sharia* ou teólogos especializados.

O Direito da Economia corresponde a um ramo novo do Direito que, após ser irradiado da Alemanha e da França para outros países, com cultura jurídica idêntica, hoje marca também presença ao nível dos países anglo-saxónicos, por influência do direito económico comunitário. Ao mesmo tempo, começa igualmente a ganhar espaço e importância na América Latina e, ainda, a afirmar-se nos países africanos de língua oficial portuguesa, factos que contribuem, decisivamente, para lhe conferir, seja uma indelével relevância, seja uma incontornável dimensão internacional.

As Finanças islâmicas podem ser vistas como uma forma de investimento ético, ou comodato de géneses éticas, excepto, que não há empréstimos que são possíveis, a menos que eles sejam, sem juros. Entre as restrições éticas, são características, a proibição total de qualquer ligação ao álcool e jogos de azar, e também o consumo de carne de porco. Fundos islâmicos nunca, conscientemente iriam investir em empresas envolvidas em jogos de azar, bebidas alcoólicas ou produtos alimentares de origem porcina²³⁴.

Os seus clientes, e profissionais, não precisam ser muçulmanos, mas terão de aceitar as restrições éticas sublinhadas pelos valores islâmicos. Os princípios económicos islâmicos oferecem um equilíbrio entre os extremos, o capitalismo, e o comunismo. Oferece ao indivíduo a liberdade de produzir e criar riqueza, enquanto em torno do indivíduo com um ambiente controlado, não por governantes humanos, mas por orientação divina, que define as regras morais e normas de comportamento que

²³³ Subki, Taqi Al Din– Al Iqtissad Al Islami, Cairo: Al Azhar, 1670, p.43.

²³⁴ Subki, Taqi Al Din– Al Iqtissad Al Islami, Cairo: Al Azhar, 1670.

devem exigir a máxima sinceridade na intenção²³⁵. Quando essas regras e normas são internalizadas e desempenhadas por pessoas, a paz e a prosperidade resultam para a sociedade em geral no credo islâmico.

No Alcorão Sagrado, é citado que o homem foi criado como o representante de Deus na terra. Este conceito tem um efeito considerável sobre operações financeiras islâmicas, uma vez que a falta de um sentido de propriedade absoluto promove um sentido de trabalhar para a sociedade em geral, especialmente no que concerne aos mais necessitados.

Isto não é um conceito filosófico, retirado da vida diária da sociedade. Ela manifesta-se em todos os aspectos diferentes da vida, o que faz com que o comerciante, banqueiro, agricultor ou cientista de pesquisa e desenvolvimento tentam realizar o seu trabalho com o melhor das suas capacidades e valências; nas economias capitalistas, é a noção de competição. Isto envolve a necessidade de produzir constantemente coisas novas, que geram mais lucro para conseguir manter ou aumentar a expectativa dos investidores, e refrear com que o sistema convencional consiga ganhar esta “luta” saudável. Mas numa economia baseada em princípios islâmicos, a ideia do homem que representa Deus na terra dá aos empresários um sentimento de cooperar com os outros para o bem da sociedade como um todo, incluindo ele próprio. Assim, a orientação da *Sharia* permite ao homem conservar, e usar com prudência todos os recursos da terra que Deus deu à humanidade.

A essência está ligada à orientação divina para a economia, tal como consagrado no Alcorão e na *Sunna* (o exemplo vivo do Profeta Muhammad), que pode ser resumida como, através da confiança, o Alcorão²³⁶, salienta que todos os recursos da terra pertencem a Deus, o Criador, que fez os seres humanos, como um objecto de confiança para eles. Os seres humanos, portanto, são responsáveis perante Deus para os usos que fazem desses recursos. O conceito de confiança distingue a abordagem Islâmica para a economia de abordagens materialistas como o extremo capitalismo e socialismo. Isso introduz um elemento moral e espiritual na vida empresarial e tornou-se possível através da criação de regras para reger comportamentos individuais, e políticas públicas²³⁷.

A partir de meados da década de 80 do século XX, depois de um longo período em que se havia proclamado a excelência da intervenção pública e as vantagens de

²³⁵ O Profeta Muhammad disse: “As acções dependem das intenções” Livro Bukhari, p. 10.

²³⁶ Alcorão 57:7.

²³⁷ Subki, Taqi Al Din– Al Iqtissad Al Islami, Cairo: Al Azhar, 1670, p.54.

grandes sectores públicos, o balanço negativo das políticas económicas desenvolvidas durante os anos 70 e os efeitos da depressão causada pelo segundo choque petrolífero, fizeram crescer as críticas em relação tanto à omnipresença e gigantismo estadual, como à rigidez das políticas públicas. Tratava-se da contestação do modelo de desenvolvimento macroeconómico dominante nos países industrializados, fruto da combinação da receita keynesiana de fomento da despesa pública para estímulo da procura com a influência da ideologia pura²³⁸.

Cuidar dos outros interesses pessoais, os ânimos, está entranhado na natureza humana. Vai naturalmente estar ligado ao conceito de confiança, uma vez que, no cuidado de outros, um também serve a Deus, que criou todos os seres humanos. Ninguém pode ter cumprimento ou felicidade absoluta na sua vida sem interagir com os outros. Assim, a felicidade individual e colectiva dos interesses anda de mãos dadas. Convém perceber, também, a interligação ao passado da economia, para se perceber a objectividade do sistema financeiro e económico islâmico.

Nesse cenário, o Estado, remetido a uma posição menos “exuberante” do que no passado, ao invés de actuar directamente, passa a mostrar preferência por captar o potencial da Sociedade, com o propósito de extrair o máximo benefício das capacidades privadas para atingir objectivos públicos. Corresponde a uma reordenação de funções dos dois universos, assente na diminuição do âmbito e conteúdo das responsabilidades públicas, por um lado, e de uma intervenção crescente dos particulares na realização do bem comum, por outro, com uma projecção incontornável no plano das relações das esferas públicas.

As doações são onde pode existir o verdadeiro *superavit*, uma vez que seria impossível que todos poderão adquirir, não doando nada. O Alcorão certifica esse ideal²³⁹. É peremptório que o Islão desencoraja a vida repleta de luxos. Um é esperado para considerar o que está disponível para os outros antes de adquirir coisas boas para si mesmo. A moderação no consumo é mencionada no Alcorão²⁴⁰.

As pessoas que acreditam que podem aumentar a sua riqueza através da cobrança de outros juros, e reduzindo doações estão sob uma ilusão. A riqueza e a integridade de uma sociedade só podem aumentar quando os ricos derem parte da sua

²³⁸ Azevedo, Maria Eduarda – Temas de Direito da Economia. Lisboa : Almedina, 2003, p.156.

²³⁹ Alcorão, Sura, 30, versículo: 39 e Sura 2, versículo: 276.

²⁴⁰ Alcorão, Sura 7, versículo :31.

riqueza aos mais necessitados, com a firme fé, de fazê-lo apenas para agradar a Deus. Isto aplica-se a aqueles que crêem nos princípios básicos islâmicos.

Pode-se falar aqui da publicação dos Anais, que visava dar vazão à produção teórica e política da oposição democrática radical ao absolutismo prussiano. Naquele número único, veio à luz um opúsculo de Engels intitulado “Esboço de uma crítica da economia política”²⁴¹, acerca do qual Marx manifestaria sempre entusiástica apreciação, chegando a classificá-la de genial.

Para pensar, apenas, em como obter lucro para si mesmo, nas sociedades onde o desenfreio egoísta é permitido, dominando descaradamente ou tentando fazê-lo, não há protecção para o fraco contra o forte. A questão da fé está directamente ligada, através da sinceridade na aplicação dos esforços financeiros; a fé islâmica salienta o dever de cada indivíduo a trabalhar para sua vida. Empreendimentos produtivos são encarados como um meio de servir a Deus²⁴².

Na sua raiz, o Islão requer que esta riqueza deva ser gasta na causa de Deus. Esta realização move os muçulmanos para maiores esforços em suas actividades económicas. O pensador do século XIV Abu Ishaq Shatibi, escrita dos companheiros do Profeta, afirmou que “Eles eram peritos em transacções comerciais, honestos, empenhados, e, compenetrados em vastas actividades económicas. Não faziam isso, para acumular riqueza ou poupando para si mesmos; O seu objectivo primordial era doar os seus proveitos em boas causas.”²⁴³

No Ocidente, trabalhar é considerado suficiente, apenas para “aproveitar a vida”, trabalhar é uma necessidade. Mas, no Islão, é visto que trabalhar é para viver, dá ao Homem um senso de dignidade na sociedade. Para sustentar uma família, e contribuir para o bem-estar dos outros, permite participar no desenvolvimento da sociedade em geral, onde este também beneficia, e, sai beneficiado.

O objectivo das decisões e contratos escritos que a *Sharia* exige, tem como objectivo primário proteger o investimento, o investidor, de forma a que a transferência de bens, seja de forma fácil e segura, facilitando transacções económicas, não dando lugar à imprecisão, em todos os tipos de contratos. Proíbe a cobrança de juros sobre os empréstimos, como uma forma de injustiça. O objectivo é eliminar as causas da tensão

²⁴¹ Shatibi, Al-Muwafiqat fi Usul al-*Sharia*, Vol. 2, p.190, Cairo, Maktaba al Tijarah al-Kubra

²⁴² Alcorão Sura 2, versículo: 195.

²⁴³ Shatibi, Al-Muwafiqat fi Usul al-*Sharia*, Vol. 2, p.188, Cairo, Maktaba al Tijarah al-Kubra.

social ou litígio e promover um clima de paz e boa vontade. O Islão recomenda fortemente que os termos dos acordos financeiros, sejam colocados por escrito.

Os homens são livres para tomar decisões económicas privadas, mas as decisões sobre a segurança pública devem basear-se na consulta. O Alcorão descreve os muçulmanos como um povo cujo governo (em todos os assuntos de interesse comum) é por consultas entre si²⁴⁴." A consulta mútua evita que a sociedade ou as comunidades locais vivam sob a regra de um ditador e certifica-se de que são feitas as decisões razoáveis, aceitáveis para todos".

O sistema financeiro islâmico considera o bem financeiro motivo para a paz, liberdade, de afugentar as pessoas das calamidades, da fome e de viroses mundiais. Além da satisfação de necessidades básicas, os objectivos de ter proveitos e gastar dinheiro desenfreadamente, são condenados moral e espiritualmente. É contra a racionalidade islâmica acumular dinheiro, sem investir e ajudar²⁴⁵, o que demonstra a solidez do sistema financeiro islâmico, vocacionado para o investimento.

Segue-se que a poupança deve ser para dar bom uso. Aquele que não pode abrir um negócio próprio pode fazê-lo em parceria com os outros, ou pode fornecer fundos, numa base de partilha de lucros. As pessoas podem também pedir emprestado, e, emprestar, mas é proibido para o que empresta, reivindicar qualquer forma de juro, do devedor, porque é considerado injusto²⁴⁶. O Islão proíbe jogos de azar, enganar, todo e qualquer método de exploração, coerção, etc.

O Islão, conforme citação anterior, proíbe veemente a desonestidade, fraudes, traições, e práticas coercivas, transacções de apostas e práticas de usura, e prejudiciais. Acumulação, especulação entre produtores e empresários contra o interesse dos consumidores, e, tais monopólios são prejudiciais para a saúde socioeconómica da sociedade. Os princípios básicos que regulamentam as operações de mercado de um estado islâmico são:

- a) Uma pessoa deve ser livre para comprar, vender ou alienar os seus bens e dinheiro no âmbito da *Sharia*.

²⁴⁴ Alcorão, Sura 42, versículo: 39.

²⁴⁵ Alcorão, Sura 9, versículos:34, 35.

²⁴⁶ Alcorão, Sura 2, versículo: 275.

b) Não há nenhuma restrição na percentagem de lucro que um empresário possa ter. Isso é deixado para o seu livre arbítrio, e depende do ambiente de negócios e a natureza das mercadorias. No entanto, moderação, contentamento e clemência deve ser tida em conta.

c) A *Sharia* salienta que deve-se evitar actos ilícitos, que prejudiquem o bem-estar da sociedade ou o indivíduo.

d) O estado não deve fixar preços excepto onde existem factores artificiais no mercado que pode levar ao aumento excessivo de preços.

O estado deve garantir que os produtores, fabricantes e comerciantes não podem explorar o consumidor, ou mesmo no sentido contrário, o consumidor não deve abusar do seu estado mais frágil, querendo abusar do fornecedor do bem. Industriais e produtores numa economia livre, e competitivas podem formar cartéis e monopólios e explorar pessoas, e uma ordem jurídica firme é necessária para controlá-los. Nenhum negócio injusto, opressivo ou batoteiro pode ser autorizado a continuar no sistema financeiro islâmico²⁴⁷.

Zakat é uma imposição sobre certas categorias de riqueza. Pode ser colectado e distribuído pelo governo, e é obrigatório apenas aos muçulmanos. É aplicável aos rendimentos e poupanças, colheitas agrícolas, bens comerciais, ouro e prata acima de certos valores, algumas categorias de gado, minas, etc.

De acordo com o Alcorão²⁴⁸, as receitas provenientes de *Zakat* são pagas aos pobres, aos doentes, outros necessitados e aos viajantes, especialmente aqueles que procuram educação ou que querem fazer a peregrinação a Meca. A visão islâmica da justiça distributiva está contida em três pontos: uma garantia do cumprimento das necessidades básicas; igualdade de oportunidades; e a eliminação das desigualdades gritantes no rendimento pessoal e riqueza. *Zakat* também actua como uma excelente forma de seguro social.

Hasan Qard é um termo corânico que significa um empréstimo sem juros. Foi a principal fonte de financiamento introduzido pelo profeta depois de entrar em Medina, e

²⁴⁷ Subki, Taqi Al Din– *Al Iqtissad Al Islami*, Cairo: Al Azhar, 1670, p.59.

²⁴⁸ Alcorão, Sura 9, versículo: 60.

era usado principalmente para fins económicos produtivos, tais como a criação de pessoas qualificadas, que eram pobres, no comércio e na agricultura.

O sistema bancário islâmico refere-se a um sistema de operação bancária ou actividade bancária que é. Rege-se com os princípios da *Sharia* (acórdãos islâmicos) e a sua aplicação prática, através do desenvolvimento da economia islâmica. Os princípios que enfatizam os valores morais e éticos em todas as relações têm apelo universal amplo. *Sharia* proíbe o pagamento ou a aceitação de cargas de qualquer tipo de juro (*riba*) para empréstimos, e, aceitando dinheiro, bem como realização de comércio e outras actividades que fornecem bens ou serviços são considerados contrários aos seus princípios. Quando estes princípios foram utilizados, como base para uma economia florescente, em épocas anteriores, é só no final do século XX que uns números de bancos islâmicos foram formados para fornecer uma base alternativa para os muçulmanos, é de notar que este sistema bancário islâmico não é restrito aos muçulmanos.

Mais do que a admissão de três concepções específicas, cada uma ajustada à sua época histórica, igualmente distinta, isto significa que o direito da economia goza de uma capacidade inquestionável de adaptação, inovação e conformação com as exigências de cada paradigma socioeconómico.

Este sistema tem a mesma finalidade do sistema bancário convencional, excepto, que se rege e anda em conformidade das regras da *Sharia*, conhecido como *Fiqh al-Muamalat* (regras islâmicas de transacções). Actividades de sistema bancário islâmico devem ser praticadas consistentemente em consonância com a *Sharia*, e a sua aplicação prática através do desenvolvimento da economia islâmica. Muitos destes princípios no qual se baseiam o sistema bancário islâmico são comumente aceites no mundo inteiro, há vários séculos, ao invés de se pensar que apenas há décadas foi inventado este sistema. Estes princípios não são novos, mas sem dúvida, o seu estado original foi sendo alterado ao longo dos séculos.

A base do sistema é a *Sharia*, que são os mandamentos do Alcorão, seguido dos ditos e acções do Profeta Muhammad – o *Hadice*²⁴⁹. Onde as soluções para os problemas podem ser encontradas numa destas duas fontes, as decisões são feitas baseadas no consenso de uma comunidade de estudiosos, independentes de raciocínio de um estudioso islâmico e personalizado, e tais decisões não se podem, nem se devem

²⁴⁹ Subki, Taqi Al Din– Al Iqtissad Al Islami, Cairo: Al Azhar, 1670, p.5

afastar dos ensinamentos fundamentais do Alcorão. Fixados pela lei fundamental, cumpre igualmente assinalar um robusto e variado elenco de actos normativos – leis, decretos-leis e decretos legislativos específicos –, que corporizam de forma similar fontes do direito da economia.

Pelo seu lado, a lei e o decreto-lei correspondem a actos normativos cuja relação não se pauta por regras de hierarquia, antes por regras de competência legislativa expressamente consignada na Constituição. Regras que estabelecem um sistema complexo de competências reservadas (exclusivas) e competências concorrentes. É evidente que as Finanças islâmicas eram postas em prática, predominantemente no mundo muçulmano, em toda a Idade Média, a promoção do comércio e actividades empresariais. Em Espanha e no Mediterrâneo, e nos países bálticos, para os comerciantes islâmicos tornou-se indispensável a existência de intermediários para actividades comerciais. Alega-se que muitos conceitos, técnicas e instrumentos de finanças islâmicas mais tarde foram adoptados pelos empresários e financeiros europeus.

O renascimento do sistema bancário islâmico coincidiu com a celebração Mundial do acordo do século XV do calendário islâmico (*Hégira*), em 1976. Com os mesmos recursos financeiros, o legado muçulmano, particularmente os países produtores de petróleo, receberam um impulso devido à racionalização dos preços do petróleo, que até então tinha estado sob o controlo das corporações estrangeiras. Estes factos levaram os muçulmanos, a esforçarem-se para modelar as suas vidas de acordo com a ética e os princípios básicos do Islão.

A partir de então, em muitos dos sistemas financeiros mundiais, a ética começou a fazer parte integrante desses sistemas. A origem do banco islâmico moderno remonta ao próprio nascimento do Islão, quando o próprio Profeta actuou como um agente para as suas operações comerciais. Parcerias islâmicas (*mudarabah*) dominaram o mundo dos negócios por séculos e o conceito de lucro partilhado não existe no sistema bancário convencional. Tais parcerias realizadas têm uma função económica importante. Estas combinaram os três mais importantes factores de produção, ou seja: capital, trabalho e empreendedorismo. O dono do capital contribuiu com o dinheiro e o parceiro conseguiu o negócio. Cada um partilhou de uma determinada parte dos lucros. Se houvesse uma perda, o prestador de capital perdia o seu dinheiro e o gestor ou gerente perdia o seu

tempo, e trabalho²⁵⁰. Bancos comerciais ocidentais datam de cerca de dois e um quarto de séculos atrás, quando o mundo ocidental foi dispensando considerações de ordem moral e ética na economia. Quando o mundo muçulmano entrou em contacto com o Ocidente, os muçulmanos tinham duas escolhas:

- a) Aceitar a banca comercial, argumentando que os juros cobrados por eles não continham o elemento de *riba* proibido no Alcorão; ou,
- b) Aceitar que os juros cobrados eram *riba* e tentar desenvolver um sistema alternativo de bancário.

As antigas instituições, tais como os tribunais da *Sharia*, eram completamente ineficazes, transformadas pelas potências coloniais. Os muçulmanos não têm alternativa, do que trabalhar com as instituições coloniais, incluindo bancos comerciais; tinham que aceitar as condições “normais”. No entanto, durante o século XIX, vários estudiosos religiosos argumentaram que *riba* (que é juro, o termo que se refere aos empréstimos para consumo e que as pessoas tinham dificuldade em pagar) era de empréstimos de bancos comerciais, onde o devedor pode pagar através dos lucros.

Mas o Alcorão não faz a distinção entre empréstimos para consumo e empréstimos para fins produtivos. Então os seus pontos de vista foram rejeitados. Como consequência natural, a banca comercial moderna não teve um progresso acentuado nos países muçulmanos, e até hoje, o sistema bancário convencional ainda domina o sistema financeiro.

Os Sistemas de participação accionários foram propostos em vários momentos de crises económicas nos Estados Unidos e na América Latina. O mais ardente defensor destes foi o economista americano, Henry Simons (1899 – 1946), que, na década de 1930, argumentou que o sistema bancário de reservas fracionárias tradicional era inerentemente instável e deve ser substituído por duas instituições financeiras:

1. Depositar em bancos, que manteriam cem (100) reservas. Estes não poderiam falhar os depositantes e não poderiam criar ou destruir dinheiro efectivo. Iriam simplesmente aceitar depósitos.

²⁵⁰ Subki, Taqi Al Din– Al Iqtissad Al Islami, Cairo: Al Azhar, 1670, p.78.

2. Confiar investimentos, que iria realizar as funções de empréstimos dos bancos existentes. Tais empresas iriam conseguir obter fundos para empréstimos com a venda das suas próprias acções.

O alerta de Simons para uma distinção entre as funções de portfólio dos bancos, e pagamentos, e também para a exigência de reserva de 100% na formação ou na sua forma, foi rejeitada no momento, mas sempre se manteve o juro nos ideais de Simons. Muitas razões têm sido avançadas para a possível instabilidade do sistema bancário tradicional. Simons sugerira que a falha básica foi sustentada, como uma crise que desenvolve, onde há ganhos que sofrem oscilações, os bancos fazem empréstimos para aumentar as reservas. No entanto, cada banco pode fazer somente à custa de outros bancos e assim alguns bancos tornar-se-ão insolventes.

As falhas dos bancos nos Estados Unidos durante a década de 1980 reavivaram o interesse nas propostas baseados na forma equitativa, e a separação do pagamento dos depósitos das actividades de portfólio dos bancos. As propostas foram surpreendentemente semelhantes aos sistemas islâmicos que estavam a ser implementados, pelo menos do lado de depósito. Mas o sistema islâmico vai mais longe, exigindo que os empréstimos feitos por bancos também devem ser baseados no sistema equitativo.

Nos bancos islâmicos no século XX, especificamente nos anos 60, pensadores muçulmanos começaram a explorar meios de organização comerciais, bancários, a título de juros, mas os economistas não deram valor a esse tipo de pensamento.

Mas, em 1963, em Mit Ghamr, no Egipto, o primeiro banco islâmico de juros surgiu. Mit Ghamr era uma zona rural e as pessoas eram religiosas. Elas não colocaram as suas poupanças em qualquer banco, sabendo que o juro era proibido no Islão. Nestas circunstâncias, a tarefa era, não só, respeitar os valores islâmicos relativos aos juros, mas também educar as pessoas sobre o uso do sistema bancário.

Os seguintes tipos de contas foram aceites:

- a) As contas de poupança
- b) Contas de investimento
- c) Contas de *Zakat*

Não foi pago qualquer tipo de juro em contas poupança, mas levantamentos poderiam ser feitos sob pedido. Poderiam ser feitos pequenos, a curto prazo, juros de empréstimos para fins produtivos. Fundos em contas de investimento estavam sujeitos a levantamentos restritos e investiam com base na partilha de lucro. A conta do *Zakat* atraiu a quantidade oficial de *Zakat*.

O projecto do Mit Ghamr foi bem sucedido, como depósitos aumentados de 1963 a 1966. O banco foi cauteloso, rejeitando cerca de 60 dos pedidos de empréstimo e a taxa de sucesso roçou a perfeição. Mas o projecto foi abandonado, por razões políticas. No entanto, demonstrou-se que a banca comercial poderia ser organizada com uma base onde os juros não precisavam de ter lugar.

A *Sharia* proíbe o pagamento de quaisquer encargos para o aluguer de dinheiro (*riba*, que, na definição dos estudiosos islâmicos, abrange qualquer excesso em transacções financeiras, usura ou interesse) para termos específicos, bem como investir em empresas que fornecem bens ou serviços considerados contrários aos seus princípios (*Haram*, proibido). Embora estes princípios fossem utilizados como base para uma economia frutífera, em épocas anteriores, só no final do século XX que uns números de bancos islâmicos que foram formados conseguem aplicar estes princípios em instituições comerciais dentro da comunidade muçulmana²⁵¹.

Enquanto um utilizador básico do sistema bancário islâmico - a proibição de *riba*, um termo que abrange não só o conceito de juros, mas também de interesse - raramente foi reconhecida como aplicável além do mundo islâmico, muitos dos seus princípios orientadores. A maioria destes princípios baseia-se na simples moralidade e senso comum, que formam as bases de muitas religiões, incluindo o Islão.

A natureza universal desses princípios é imediatamente aparente, de relance superficial da literatura de não-muçulmanos. Os juros foram proibidos em ambos Velho e Novo Testamentos da Bíblia, enquanto Shakespeare e muitos outros escritores, especialmente aqueles que escrevem no século XIX, atacaram a barbaridade da prática. Grande parte da moralidade defendida por escritores vitorianos, tais como Dickens - variando entre a distribuição equitativa da riqueza através de Mello o direito fundamental ao trabalho - está claramente presente na moderna sociedade islâmica. Embora os meios de comunicação Ocidentais frequentemente sugerem que o sistema

²⁵¹ Subki, Taqi Al Din– Al Iqtissad Al Islami, Cairo: Al Azhar, 1670, p.98.

bancário islâmico na sua forma actual é um fenómeno recente, na verdade, a prática e princípios básicos data do início do século VII.

Uma crença popular persiste que sistema o bancário islâmico é simplesmente uma estrutura financeira sem juros. Mas, na verdade, a economia islâmica é um sistema completo de justiça social e económica. A razão é porque lida com os direitos de propriedade, o sistema de incentivos, a alocação de recursos, a liberdade económica e a tomada de decisões, e, no próprio papel do governo.

Os banqueiros ocidentais afirmaram que a poupança e os investimentos em breve podem ser extintos, se os juros não forem pagos. Mas isso é devido à identificação de taxa de juro, e da taxa de retorno. O Alcorão diz: Deus permite as transacções comerciais, mas proíbe a *riba* (juros)"²⁵². Portanto, é somente o fixo ou predeterminado retorno na poupança ou transacções que é proibido, não uma taxa de retorno incerta, tais como a realização de lucro que advém desse investimento.

Em França, e na Inglaterra, a burguesia conquistara o poder político. A partir de então, a luta de classes assumiu, teórica e praticamente, formas cada vez mais acentuadas e ameaçadoras. Ela fez soar o dobre fúnebre pela economia científica burguesa. Não se tratava mais de saber se este ou aquele teorema era verdadeiro, mas se, para o capital, ele era útil ou prejudicial, cómodo ou incomodativo, se contrariava ou não as ordens comando. Os economistas modernos desenvolveram muitos argumentos para justificar o juro.

Um argumento é que o juro é a recompensa para a economia; uma compensação que o credor paga ao devedor pela perda temporária do uso do capital. Outra, que o juro é o pagamento para a perda de valor do dinheiro devido à inflação. As mercadorias que o dono do dinheiro guarda, vão custar mais no futuro, então justifica-se na cobrança de uma renda para o uso do seu empréstimo.

John Maynard Keynes (1883-1946) argumentou que o dinheiro é o mais líquido dos activos, quer dizer, é o activo que mais facilmente pode ser trocado por outras formas de activos, e, que o juro é o preço pago pela perda de liquidez.

A teoria de que o juro protege da poupança da inflação também não explica por que a taxa de juros está, no entanto, sempre acima da taxa de inflação, nem põe em causa a proposição de que a inflação é a causa directa do juro. Nem fazem essas teorias responder à questão de saber por que os juros devem ser o regulador de mercado para a

²⁵² Alcorão Sura 2, versículo: 275.

oferta e a procura de dinheiro. Por que o juro ao ser pago por aqueles, levam ao adiamento da apreciação dos bens activos, ou pago para abster-se de diminuir os capitais activos, que caso contrário poderia ser diminuída pelos estragos do tempo e consumo?

A raiz ou a base deste sistema bancário tem que evitar juros. Por conseguinte, grande parte da literatura sobre a teoria do sistema bancário islâmico tem crescido com a preocupação sobre como se à partida o juro fosse abolido pelo sistema jurídico. Outro princípio islâmico é que não deve haver nenhuma recompensa sem risco. Este princípio é aplicável à mão-de-obra e capital. Como nenhum pagamento é permitido para trabalhar, a menos que seja aplicado à mão-de-obra, então nenhuma recompensa para capital deve a menos do que ele é exposto aos riscos do negócio.

Considere duas pessoas, uma das quais tem capital, mas nenhuma habilidade especial no negócio, enquanto a outra tem conhecimento e inteligência, mas não possui capital. Elas podem cooperar de duas maneiras: Financiamento da dívida (o sistema de empréstimo ocidental). O empresário pede emprestado o capital, ao dono do capital e investe no seu comércio. O dono do capital irá querer o retorno, e, um montante adicional com base numa taxa fixa, chamada taxa de juros, como moeda de compensação, com liquidez, por um período fixo. O pedido do credor para reembolso do principal, mais o pagamento dos juros, torna-se viável apenas após o termo deste período. Este pagamento é obrigatório, independentemente se o empresário fez um lucro usando o dinheiro emprestado. Em caso de perda, o mutuário tem de reembolsar o montante principal do empréstimo, bem como os juros, dos seus próprios recursos, enquanto o dono do capital não perde nada. O Islão considera classificar esta transacção, como injusta.

Mudarabah (a maneira islâmica de partilha de risco): Duas pessoas cooperam uma com a outra, com base na parceria, onde o capital-proprietário fornece o capital e a outra parte coloca o seu conhecimento e inteligência para gerir o negócio. O dono do capital não está envolvido na operação do dia-a-dia, do negócio real, mas é livre para estipular determinadas condições que ele entenda necessário para garantir a melhor utilização dos seus fundos. Após o termo do período, que pode ser a rescisão do contrato, ou o retorno que é obtido a partir do negócio, o dono do capital recebe de volta, o seu montante principal, juntamente com um lucro, ou prejuízo, previamente acordado com o “gestor”/sócio.

A proporção em que lucros totais da empresa são distribuídos entre o dono do capital e o gerente da empresa é determinada, e mutuamente acordada no momento da celebração do contrato, antes do início do projecto. Em caso de perda, o dono do capital carrega toda a perda e o principal é deduzido ao montante da perda. É o risco de perda que se intitula o dono do capital a uma participação nos lucros. O Gerente carrega sem perda financeira, porque ele perdeu seu tempo, e a sua mão-de-obra foi em vão. Isto é, na essência, o princípio da *mudarabah*.

Há pelo menos três razões para considerar a relação de *mudarabah* para ser mais justo do que a relação credor-devedor:

- (i) ambas as partes concordam na proporção em que os lucros serão compartilhados entre eles.
- (ii) o tratamento de ambas as partes é uniforme em caso de perda, desde que, o provedor do capital sofre uma redução de seu director, o gerente é privado de uma recompensa por seu trabalho, tempo e esforço.
- (iii) ambas as partes são tratadas igualmente, se houver qualquer violação do acordo. Se o gerente violar quaisquer das condições estipuladas, ou se ele não funciona, ou é instrumental, em causar perda para os negócios por negligência ou má gestão, ele terá que assumir a responsabilidade pela devolução do montante em causa. Se, por outro lado, o provedor da capital viole qualquer uma das condições estipuladas, por exemplo, retirando seus fundos antes do tempo estipulados, ou, não fornecendo parte, ou fundos por completo no tempo prometido, etc., ele terá que pagar ao gerente uma recompensa equivalente a que ele teria ganho em trabalhos similares.

Mudarabah é a base do sistema moderno bancário islâmico que assenta em dois critérios:

- 1: os depositantes colocam o seu dinheiro para a conta de investimento de bancos e concordam em dividir os lucros. Neste caso, os depositantes são os provedores de capital e as funções do banco limita-se a gerir fundos.

2: os empresários buscam financiamento do banco para os seus negócios na condição de que os lucros provenientes do seu negócio serão compartilhados entre eles e o banco, numa proporção acordada mutuamente, mas que qualquer perda será suportada apenas pelo banco. Neste caso, o banco funciona como o provedor de capital e as funções de empresário limitam-se a ser de gestor do negócio.

O Islão argumenta que não há nenhuma razão justificável para que uma pessoa deva desfrutar de um aumento na riqueza do uso do seu dinheiro por outro, a menos que ele esteja preparado para expor a sua riqueza para o risco de perda também. O Islão considera o lucro real, um retorno pelo esforço da capacidade empreendedora, e mais que o próprio dinheiro, sendo colocado num grau acima da mão-de-obra propriamente dita, o outro factor na produção. Enquanto o proprietário do dinheiro está disposto a tornar-se um accionista da empresa, e, expor o seu dinheiro para o risco de perda, ele tem direito a receber uma proporção somente de lucros e não, meramente, uma parte nominal com base na taxa de juros.

Assim, sob um sistema bancário islâmico, o custo do capital não é análogo a uma taxa de juro zero, como algumas pessoas erradamente, querem que seja. A única diferença entre o sistema bancário islâmico e sistema baseado em interesses bancários a este respeito é que o custo de capital na banca baseada em interesses é uma taxa fixa predeterminada, enquanto no sistema bancário islâmico, é expresso como uma taxa de lucro.

Os registos dos bancos que foram envolvidos neste sistema mostram que, geralmente, forneceram retornos mais elevados aos seus depositantes do que aqueles que usaram tais instrumentos transitórios como *cost-plus e leasing*. Este sistema é, portanto, o objectivo real dos sistemas bancários islâmicos.

Os muçulmanos acreditam que tudo tem origem Divina, e os benefícios derivados deles são, essencialmente, para o uso do homem e então são permitidos, excepto o que é expressamente proibido no Alcorão ou nos *Hadice*. Quando a orientação não é claramente indicada no Alcorão, existem várias outras fontes de direito. Por exemplo, pode ser solicitada a orientação do sistema jurídico islâmico (*Fiqh*), que significa 'compreensão' e é a ciência da jurisprudência: a ciência da inteligência humana, onde se debatem e discutem ideias.

Riba (juros), o que pode dirimir este capítulo é, a cobrança de qualquer juro, significando dinheiro ganhado sobre os empréstimos de dinheiro em si. Proibição de pagamento ou recebimento de juros fixa é baseada no princípio islâmico que o dinheiro é apenas um meio de troca, uma maneira de definir o valor de algo; ele não tem nenhum valor em si e, portanto, não deve dar origem a mais dinheiro, através do pagamento de juros fixos, simplesmente por colocarem o mesmo num banco ou emprestar a outra pessoa ou entidade. O esforço humano, iniciativa e risco envolvidos num empreendimento produtivo, são mais importantes do que o dinheiro usado para o financiar.

O dinheiro no Islão não é considerado como um activo do qual é eticamente permissível ganhar um retorno directo. O dinheiro tende a ser visto puramente como um meio de troca. O juro pode levar à injustiça, e exploração na sociedade. O Alcorão caracteriza-o como injusto, como implícito pela palavra *Zulm* (opressão, exploração, oposto de *Adl*, ou seja, da justiça)²⁵³.

Não há nenhum empréstimo real no Islão desde que todos os credores possam obter participações em activos que financiam, ou ganham, numa participação nos lucros ou puramente baseada na taxa de remuneração. Para um banco islâmico obter um retorno sobre o dinheiro emprestado, é necessário obter um interesse de capital próprio, ou a posse, num activo não monetário. Isso requer que o credor também participe da partilha de risco.

As sociedades tendem a pressionar o outro lado da sociedade através dos juros e das suas vicissitudes directas e indirectas. Tem-se tornado completamente institucionalizado e aceite nas economias modernas, que é quase impossível conceber que existam alguns que se opõem, e se recusam a entrar em quaisquer transacções que envolvam juros.

A proibição do islamismo de juros e usura não o foi, sem precedentes. As tradições judaicas e cristãs também proibiam *riba*. Mesmo o renomado filósofo grego, Aristóteles, condenou a aquisição de riqueza pela prática da cobrança de juros sobre o dinheiro, afirmando que: "Não é muito prático, a cobrança de juros, e é algo que não gosto muito: e a antipatia justifica-se plenamente, porque o juro é um rendimento decorrente do dinheiro em si, não um produto gerado. O dinheiro foi destinado a ser um

²⁵³ Alcorão, Sura 2, versículo: 279.

meio de troca; o juro representa um aumento do dinheiro em si. Portanto, de todas as maneiras de obter riqueza, isto é o mais contrário à natureza”²⁵⁴.

"Não carregue seu interesse de irmão, quer em dinheiro, comida ou qualquer outra coisa que podem ter juros."

"Se você empresta dinheiro ao meu povo, os pobres entre vós, não estás a agir como um credor a ele; Você não cobrará o juro."²⁵⁵

O Islão proíbe não só lidar com juros, como também proíbe o investimento em actividades ilegais, que o Islão considera prejudiciais à sociedade, mas também as transacções envolvendo incerteza (*gharar*) e todas as formas de jogo (*maysir*).

²⁵⁴ Shatibi, *Al-Muwafiqat fi Usul al-Sharia*, Vol. 2, p.193, Cairo, Maktaba al Tijarah al-Kubra.

²⁵⁵ A Bíblia Sagrada p.122.

3.2. Organização do sistema económico

O sistema bancário islâmico é um instrumento para o desenvolvimento de um sistema económico estritamente islâmico. Algumas das características mais salientes desta ordem podem ser resumidas como:

- Permitir ao indivíduo o direito de buscar o bem-estar económico, o Islão faz uma distinção clara entre o que é *halal* (lícito) e o que é *haram* (proibido ou ilegal) na procura ou busca de uma actividade económica. Em termos gerais, o Islão proíbe todas as formas de actividade económica, que são moralmente ou socialmente prejudiciais;
- Reconhecer aos indivíduos direito à posse de riqueza adquirida legitimamente, o Islão torna obrigatória ao indivíduo gastar a sua própria riqueza criteriosamente e não acumular ou desperdiçar.
- Ao não permitir que um indivíduo retenha qualquer riqueza excedente, o Islão procura reduzir a margem excedente para o bem-estar da Comunidade, como um todo, em especial as classes mais necessitadas da sociedade pela participação, no processo de *Zakat* (um imposto sobre a riqueza que é distribuída aos mais necessitados).
- Ao mesmo tempo tendo em conta as formas da natureza humana e ainda não se rendendo às consequências das suas piores intenções, o Islão procura evitar a acumulação de riqueza nas mãos de poucas pessoas, em detrimento da sociedade como um todo, pelas suas leis de herança tradicional.
- Visto como um todo, o sistema económico previsto pelos objectivos do Islão, tem como base um sistema em que floresce a justiça social sem inibição da empresa ou de qualquer individual, além do ponto onde se torna não só colectivamente prejudicial, mas também individualmente autodestrutivo se não for essa a base do pensamento.
- A possibilidade de promover a antecipação e celeridade da realização de iniciativas de investimento resulta, sobretudo, do facto de as soluções de financiamento típicas de um esquema de parceria se fundarem numa arquitectura assente no financiamento prévio do investimento inicial, programado e operacional a cargo do parceiro privado, e no seu ressarcimento estruturado, por norma, à volta das receitas geradas por

contribuições pecuniárias dos utentes durante o período estabelecido ou por receitas provenientes de desembolsos diferidos, resultantes da aquisição a longo prazo.

- No seu funcionamento normal, o capital produtivo consome as suas próprias partes constitutivas, a fim de convertê-las numa massa de produtos de valor maior. Como a força de trabalho só actua como um dos seus órgãos, também é fruto do capital a parcela de valor do produto gerada pelo mais trabalho e que excede o valor de seus elementos constitutivos²⁵⁶.

A Escola de Freiburg teve uma profunda influência, teórica e prática, no surgimento da economia social de mercado. Esta escola de pensamento efervescente na Alemanha Ocidental no rescaldo da II Guerra Mundial teve um profundo eco em diferentes países europeus e está na base da criação da União Europeia. Trata-se da reconciliação, aparentemente impossível, entre as correntes neoliberais e social-democratas que predominaram nas democracias Europeias no último século, Ou seja o ordoliberalismo contrapõe-se, em parte, ao pensamento libertário, defendido hoje por autores como Robert Nozick, na sua obra matricial *Anarquia, Estado e Utopia*, publicada em 1974²⁵⁷.

Os pressupostos conceptuais da economia social de mercado propõem a implementação de um modelo macro socioeconómico em que se tenta alcançar um consenso da população em torno dos princípios de solidariedade e subsidiariedade necessários à sobrevivência deste modelo. Ou seja, através de alguma socialização (por vezes apenas residual) dos meios de produção, redistribuição do rendimento, igualdade de oportunidades na educação, protecção da propriedade privada e da iniciativa empresarial, e protecção dos direitos sociais alcançar-se-ia simultaneamente um desenvolvimento humano justo, e equilibrado.

O que implica, dentro dos limites impostos pelos recursos existentes, e pela racionalidade económica, garantir um acesso equitativo a determinados benefícios sociais e nas suas múltiplas componentes: na educação, saúde ou no acesso às compensações pela perda do rendimento do trabalho. Uma aplicação concreta do princípio da igualdade de oportunidades é o ideal de que nenhum cidadão deve ser

²⁵⁶ Azevedo, Maria Eduarda – *Temas de Direito da Economia*. Lisboa: Almedina, 2003, p.159.

²⁵⁷ Azevedo, Maria Eduarda – *Temas de Direito da Economia*. Lisboa: Almedina, 2003, p.178.

excluído do sistema por falta de recursos materiais. De facto, um dos pilares da economia social de mercado é, precisamente, que todos os cidadãos devem aceder a bens sociais em condições de paridade.

Em todo o caso, para que exista um financiamento adequado das prestações sociais, pressupõe-se que exista solidariedade no financiamento. Por solidariedade deve entender-se a percepção de unidade num grupo populacional e a vontade de arcar com a responsabilidade desta unidade. A solidariedade pode ser voluntária, à luz do princípio da beneficência, ou compulsiva, através, nomeadamente, dos impostos. O Islão tem um capítulo exclusivo sobre o tema da riqueza, a sua propriedade, a sua distribuição e a sua relação social. O Islão ordena a criação de riqueza, não para seu próprio benefício.

O tema da riqueza na vertente islâmica é tratado como um estudo profundamente moral do indivíduo e da sociedade. A verdadeira natureza da riqueza no Islão requer preferências sociais e mecanismos de troca de mercado que devem ser regidos pela ética, pela consciência humana da lei Moral.

De acordo com Taqy El Din, conselheiro bem conhecido e respeitado de *Sharia*, estudioso islâmico e também autor de várias obras sobre o sistema financeiro islâmico, o aspecto mais importante numa economia rentável é o lucro, no entanto, o aspecto mais importante para o sistema financeiro e económico islâmico, é a forma como se consegue esse lucro, para a sociedade ser beneficiada, como um corpo só.

3.3. A influência e o legado

Enquanto o Islão emprega várias práticas que não envolvem cobrança ou pagamento de juros, o sistema financeiro islâmico promove o conceito de participação numa transacção apoiada por activos reais, utilizando os fundos com risco numa base de partilha de lucros e perdas. Tais modos participativos usados pelos bancos islâmicos são conhecidos como *Musharakah* e *Mudarabah*. Isto não implica que os investimentos com as instituições financeiras são necessariamente especulativos. Isto pode ser excluído por política de investimento cuidado, diversificação de risco e gestão prudente por instituições financeiras islâmicas.

O conceito de lucro e perda de compartilhamento numa empresa, como uma base de operações financeiras é progressivo, como que se distingue, o desempenho bom, o mau, e o medíocre. Este conceito, portanto, incentiva o melhor gerenciamento de recursos. O sistema islâmico *sukuk* é semelhante a títulos do sistema capitalista, mas no *sukuk*, o dinheiro é investido em projectos concretos e na participação dos lucros, esta é distribuída aos clientes, em vez de juros.

No financiamento islâmico, no início, foram utilizados apenas os modos de parceria de *musharakah* e *mudarabah*. Mais tarde se percebeu que, para evitar perigos morais, no entanto, e competir com o sucesso dos bancos convencionais, era necessário utilizar todos os modos islâmicos admissíveis e, então, baseada no comércio, todas as disposições técnicas tiveram que ser desenvolvidas e desmistificadas.

A regra geral explicita que todas as disposições financeiras que as partes contratantes concordam em usar são lícitas, desde que elas não incluam um elemento de interesse. Capital-exploração e mercadoria e comércio de activos são parte integral do financiamento islâmico.

Na realidade, o painel desenhado mostra à sociedade que, além de estudos económicos sólidos e de “*benchmarks*” que permitam a comparação entre objectivos e resultados, as entidades reguladoras independentes, para serem realmente eficazes, carecem de um quadro legal homogéneo e transparente que, ao avançar com alguns eixos dogmáticos, enquadre a criação, o funcionamento e a actividade de todas as entidades públicas com atribuições de regulação económica sobre quem recai, em primeira linha, a responsabilidade pela correcção e supressão das deficiências ou imperfeições de funcionamento dos mercados.

Na verdade, o regime da generalidade dos actos económicos isolados não é definido pelo direito da economia, antes pelo regime dogmático do Alcorão e da *Sunna* – direito das obrigações, direitos reais, direito comercial –, não se afigurando legítimo pretender promover a sua diluição no âmbito do direito da economia.

De igual modo, os sujeitos públicos quando desenvolvem uma actividade económica pública – através da obtenção de recursos para satisfazer necessidades públicas – estão também sujeitos ao direito financeiro, que se apresenta como uma disciplina específica, dotada de regras próprias e autonomia. Por fim, numerosas actividades económicas, que podiam até integrar o direito da economia, tendem a ser tratadas por outros ramos do Direito, como sucede com o direito penal económico, que neste caso os estudiosos, pela conjuntura moderna de economia, têm que adaptar os ensinamentos do Alcorão à luz do que acontece nos dias de hoje.

As duas categorias básicas de financiamento são: os **Prejuízos/Lucros**, também chamado de modos participativos, ou seja, *musharakah* e *mudarabah* e a **Compra e aluguer de mercadorias ou bens e serviços**, com uma base fixa de retorno, ou seja, *murabaha*, *istisnaa*, *salam* e locação.

Modos legítimos incluem financiamento dos sistemas que estão em regime deficitário nos sectores do comércio, indústria ou que têm e devem ter um orçamento através de fontes nacionais ou estrangeiras. Bancos islâmicos podem projectar carteiras de investimento diversificado e instrumentos que geram lucro com a liquidez necessária. Para maximizar os seus lucros, um banco precisa de olhar para os investimentos que conseguem o maior retorno, minimizam riscos e proporcionam liquidez adequada. Ao mesmo tempo, é necessário para os bancos passivos e activos serem correspondidos de todas as formas possíveis.

Uma pirâmide de activos financeiros pode ser construída com base na liquidez e rentabilidade, que são os critérios da banca prudente. Na parte superior seria de alto risco e menos líquidos-activos, tais como os investimentos a longo prazo, fora do seu próprio património líquido ou de depósitos de risco. Na parte inferior da pirâmide seria o menos arriscado, e mais activos altamente líquidos, com base no *murabaha* (locação) ou a curto prazo, *Mudarabah* certificados.

Musharakah e *Mudarabah* podem ser usados para financiamento de projectos de curto, médio e longo prazo, para financiamento de importação, exportação, financiamento de capital de giro, e, financiamento de transações. Diminuindo a *musharakah*, pode ser usado para grandes activos fixos, tais como casas, transporte,

máquinas para construção e indústrias, etc. *Murabaha* pode ser usado para a compra de bens necessários para os clientes de bancos. *Salam* é útil para o financiamento de agricultores, negociação de *commodities* para o público, e para privados, e outras compras de aspectos mensuráveis e contáveis. Mas deve ser mantido em mente que não podem ser utilizados os modos de recompra e substituição, porque eles são vistos como uma porta de juro indirecto.

Com o financiamento islâmico, a necessidade de avaliar a aceitabilidade dos clientes é mais importante do que para os bancos convencionais. O banco precisa de estar vigilante e prudente, concentrando-se sobre a integridade dos clientes, bem como do seu estatuto em matéria de propriedade e particularmente a sua vontade de cumprir contratos compatíveis com a *Sharia*.

Os bancos islâmicos, enquanto funcionamento dentro da *Sharia*, podem executar a tarefa crucial de mobilização de recursos e alocação eficiente com base em ambos os modos da não-partilha de lucros e na partilha de lucros. O modo de compartilhamento pode ser usado para financiamento de curto, médio e longo prazo, financiamento de importação, exportação pré-embarque financiamento, financiamento de capital de giro e financiamento de transacções única. Para assegurar a utilização máxima das finanças islâmicas no desenvolvimento da economia, é necessário criar um ambiente que pode induzir financiadores para destinar mais fundos para *musharakah* ou *mudarabah*-financiamento de unidades produtivas, particularmente aqueles das pequenas empresas.

Os modos da não-PLS (partilha de lucros) aceitáveis para a *Sharia*, não só complementam os modos PLS, mas também oferecem flexibilidade de escolha para satisfazer as necessidades dos diferentes sectores e agentes económicos na sociedade. Comércio-modos, tais como *murabaha*, tendo menos risco e melhores opções de liquidez, tem várias vantagens sobre outras técnicas, mas podem não ser tão frutuosas na redução das desigualdades de renda e geração de bens de capital como as técnicas participativas o são.

Ijarah – financiamento que requer bancos islâmicos para adquirir e manter os activos e depois eliminá-los de acordo com as regras da *Sharia*, exige que os bancos, ao envolverem-se em actividades além da intermediação financeira, são muito propícios para a formação de activos fixos e médio e longo prazo – que são investimentos.

Com base no exposto, pode-se dizer que oferta e demandas de capital num ambiente de juros têm a vantagem adicional de proporcionar uma maior oferta de capital baseado em risco. Há também uma mais eficiente alocação de recursos e um

papel activo para os bancos e as instituições financeiras, conforme requerido na teoria islâmica baseada em activos de finanças. Apresenta-se desde o início, como capital-mercadoria, e a finalidade do processo inteiro, o enriquecimento (valorização), não exclui de modo algum um consumo do capitalista, que aumenta com a grandeza do mais-valor (portanto, também do capital).

Os bancos islâmicos não só conseguem sobreviver sem juros, mas são também úteis na concretização do objectivo da justiça distributiva, aumentando o fornecimento de capital de risco na economia e facilitando a formação de capital e o crescimento dos activos fixos e o real-sector de actividade bancária tem mais razão de existir.

Salam (compra directa com pagamento antecipado do preço) tem um vasto potencial para financiar as actividades produtivas em sectores cruciais, particularmente a agricultura, indústrias baseadas no agro e a economia rural como um todo. Ele também fornece um incentivo para aumentar a produção; como o vendedor não poupará esforços para produzir pelo menos a quantidade necessária para liquidação do empréstimo tomado por ele como o preço do avanço das mercadorias.

O *Salam* também pode levar à criação de um mercado de *commodities* estável, especialmente de *commodities* sazonais e, portanto, a estabilidade dos seus preços. Permite as poupanças dos indivíduos singulares, direccionar as suas economias para “lojas” de investimento, sem esperar, por exemplo, até ao tempo de colheita de produtos agrícolas ou o tempo quando eles realmente precisam de bens industriais e não precisa de ser obrigado a gastar as suas economias no consumo.

Os bancos podem envolver-se no fundo e gestão de carteiras através de uma série de gestão de activos, e de *leasing*, e inclusive empresas comerciais. Tais empresas podem existir por conta própria ou podem ser parte integrante de algumas grandes empresas ou filiais, como é o caso do sistema bancário europeu, onde gerem estratégias de investidores conjuntamente, para mobilizar recursos numa base de *mudarabah* e em certa medida, na qualidade de agente e usar os fundos assim recolhidos numa base de *murabaha*, locação ou participação accionária. As filiais podem ser criadas para sectores específicos ou operações e entram no comércio genuíno e operações de *leasing*. Fundos de baixo risco com base em curto prazo *murabaha* e mercantil dos bancos, em moedas locais e estrangeiras, seria mais adequado para aqueles que aplicam o seu dinheiro em certificados de aforro, avessos ao risco que não podem pagar as possíveis perdas de investimentos baseados em PLS.

Sob fundos, baseado numa base equitativa, os bancos podem oferecer um tipo de exposição, através de contas de investimento específico, onde identificam oportunidades de investimento possível de clientes de negócio existente, ou clientes novos, e convidam os detentores de conta para se inscrever nesse programa. Em vez de compartilhar os lucros dos bancos, os investidores compartilham o lucro da empresa em que os fundos são colocados e o banco assume uma taxa de administração para o seu trabalho. Os bancos também podem oferecer múltiplos fundos em aberto para ser investido em *stocks*.

O sector de pequenas e médias empresas (PME) tem um grande potencial para expandir as oportunidades de capacidade e auto empregabilidade e de produção nos países em desenvolvimento. Os bancos islâmicos podem apresentar fundos de financiamento das PME, para vários lugares. O reforço do papel do sector financeiro no desenvolvimento do sector das PME pode atenuar os graves problemas de desemprego e o nível baixo das exportações desses países.

Continuam os debates sobre se a essência da *Sharia* está a ser violada pela prática do *benchmarking* referencial, de taxa de juros vinculada como London Interbank Offered Rate (LIBOR): mais um aumento acordado no que concerne a preços e também retornos sobre transacções de finanças islâmicas. A um nível fundamental, a razão para os debates é a falta de entendimento para discernir claramente a diferença entre o uso de LIBOR como referência para os preços e o uso de *Sharia* não compatível com activos como determinante para a obtenção de retornos.

O conceito de *Sharia*, conformidade vs *Sharia*, faz com que todas as práticas, tais como *Musharakah* e *Mudarabah*, exigem participantes capazes de fazer florescer numa transacção de financiamento, o activo subjacente, mas como foi referido anteriormente, é preciso que todos os agentes e o seu papel no mesmo estejam clarividentes.

Dado que muitos fundos éticos têm características similares como fundos islâmicos, é importante para os investidores que se regem pela ética, se sintam atraídos pelo apelo dos princípios islâmicos, bem como o desempenho dos investimentos islâmicos para entender que não existem proibições adicionais que devem ser aplicadas sobre os produtos oferecidos. Essas restrições, que são essencialmente impostas baseiam-se na crença e condenação, “comandada” pela bússola moral; o *scan* das proibições por um Conselho de supervisão (*Sharia*) religiosa pode ter evitado islâmicas

instituições financeiras desviarem-se de um sistema baseado na fé e absorver os choques no sistema financeiro convencional.

Os princípios importantes islâmicos são instrumentos financeiros, para participações e investimentos que exigem aderência, proporcionando bons retornos; devem ser investimentos isentos de juros, onde não haja lugar à especulação e jogos de azar, que são considerados como formas de exploração; investimentos que sejam realizados em actividades admissíveis. Os investimentos devem ser aprovados separadamente por um Conselho de Supervisão de *Sharia*, independente, para assegurar os princípios da *Sharia*: são rigorosos e sem “pecados”.

Taqy El Din estudioso islâmico demonstra que a visão de que um produto financeiro ou serviço podem ser certificadas pela *Sharia* como compatível, deve ser deliberada por um Conselho de supervisão competente da *Sharia*, que pode verificar a autenticidade, se estes produtos têm origem duvidosa. Nesse ponto, será da responsabilidade do investidor individual ou consumidor para determinar, que o produto está em conformidade com os princípios e preceitos da *Sharia*.

O preceito constitucional reveste a natureza jurídica de norma permissiva, ou seja, consagra apenas uma permissão ou liberdade cujos destinatários são os órgãos legislativos, habilitando-os a criar, por sua iniciativa, estruturas que denomina de entidades administrativas independentes.

Na Europa Continental, a figura das agências reguladoras independentes é compreendida no quadro mais vasto das autoridades administrativas independentes, de inspiração francesa. Não sendo muito nítida a relação entre os dois modelos de entidades, existem, no entanto, bastantes traços comuns que concorrem para a integração das primeiras na categoria mais ampla das segundas.

Comparativamente, ao sistema islâmico, verifica-se a intervenção do Estado nos domínios económico e social, que era esporádica antes da I Guerra Mundial e que viria a acentuar-se depois da crise de 1929. Nessa medida, surge uma administração económica específica e multiplicam-se novas formas organizadoras de administração, compreendendo os institutos públicos e as empresas públicas, estas como decorrência, sobretudo, dos processos de nacionalização e da participação directa do Estado na actividade económica após a II Grande Guerra Mundial.

As Instituições financeiras islâmicas devem respeitar as melhores práticas de governança corporativa, no entanto têm uma camada extra de supervisão sob a forma de quadros religiosos. As placas religiosas têm funções de supervisão e consultivas. Já os

estudiosos da *Sharia* nas categorias religiosas carregam grande responsabilidade, é importante que os estudiosos sejam apenas de alto calibre, e esses são os únicos que poderão ser nomeados para os quadros religiosos.

A Instituição financeira islâmica é necessária para estabelecer os procedimentos operacionais, para garantir que nenhuma forma de actividade de investimento, ou negócios, é realizada, e que não foram aprovados previamente pelo Conselho religioso. A gestão também deve ser feita periodicamente, e deve ser feito um relatório, e o Conselho religioso tem que certificar que os investimentos são reais e todas as actividades realizadas pela instituição estão em conformidade com aquilo que foi previamente aprovado pelo Conselho religioso.

As instituições financeiras islâmicas, que oferecem produtos e serviços em conformidade com os princípios islâmicos devem, portanto, ser governados por um Conselho religioso que atuam como um Conselho Fiscal independente composto pelo menos por três estudiosos da *Sharia*, que se especializaram no conhecimento das leis islâmicas para transaccionar, *fiqh al mu'amalat*, além do conhecimento da economia quotidiana, finanças e economia actual ou moderna, como é designada por alguns autores.

Os produtos e aprovação dos produtos financeiros devem ser sempre aprovados ou devem passar pelo crivo do Conselho da *Sharia*, e o controlo, *a posteriori*, que as operações e actividades das instituições financeiras cumpriram os princípios de *Sharia* (uma forma de auditoria da *Sharia*). O Conselho Fiscal da *Sharia* é necessário para emitir um certificado de conformidade, independente.

É o que se passa, mormente, com as chamadas "indústrias de rede", em que é necessária uma entidade reguladora dotada de autoridade e independência para garantir o acesso de todos os operadores em condições equitativas. A solução reside, então, em regular externamente a entidade incumbente da rede – pública ou privada –, estabelecendo os mecanismos de acesso de produtores e consumidores à rede.

A aplicação diária da *Sharia*, pelos órgãos de fiscalização a *Sharia* é feita em duas fases. Primeiro, o mundo cada vez mais complexo e sofisticado das Finanças modernas, e se as propostas de novas operações ou produtos estão em conformidade com a *Sharia*. Em segundo lugar, eles agem numa grande extensão com o papel de investigar e rever as operações da instituição financeira para garantir que eles cumprem a *Sharia* escrupulosamente.

O conceito de decisão colectiva, em outras palavras, as decisões tomadas por mais de um estudioso é especialmente importante. Função de órgãos de fiscalização de *Sharia* é garantir que as decisões não são unilaterais, e que questões difíceis de finanças recebem consideração adequada por um número de pessoas qualificadas.

O papel dos conselhos é supervisionar todas as actividades dos bancos islâmicos. Para este fim, vários deles têm elaborado acordos modelo, para os modos de financiamento mencionado acima, e os bancos em questão são obrigados a seguir estas formas em todas as suas operações.

Sempre que surge um caso onde há dificuldades em aplicar qualquer uma destas formas, a gestão do banco é esperada para trazer o problema ao conhecimento do seu Conselho de fiscalização, que vai olhar para ele, tomar uma decisão e emitir um decreto (*fatwa*), que deve obedecer a essa gestão. Um grande número destes decretos agora existe, abrangendo muitos dos actuais problemas práticos dos bancos islâmicos.

Porque os problemas de hoje não aparecem nas fontes originais da lei financeira islâmica clássica, lidar com os problemas é necessário, um pensamento inovador é extremamente útil, pelos órgãos de fiscalização. Isso às vezes leva a diferenças de opinião, desde que os membros dos conselhos se especializem em diferentes áreas de aprendizagem islâmica. Estas diferenças são resolvidas pela discussão ou, se necessário, novas pesquisas podem ser efetuadas. Este processo leva a valiosos *inputs*, sendo feitos para o enriquecimento do próprio sistema jurídico islâmico.

O Conselho Consultivo (também conhecido como o Conselho religioso) de um banco islâmico olha para o funcionamento do dia-a-dia do banco para verificar a sua conformidade com a *Sharia* e também decide se as propostas de novas variedades de transacções de acordo com a *Sharia*. Oferece conselhos construtivos quanto à forma de abordar a integração de operações dos bancos islâmicos no mundo de hoje, de informações financeiras e de tecnologia inovadoras.

A primeira razão justificativa da regulação está, assim, associada à própria garantia dos mercados e da concorrência. É que, abandonado a si mesmo, o mercado pode configurar derivas por efeito de concentração monopolista de empresas, “ententes” entre empresas, abusos de posição dominante ou práticas restritivas da concorrência, em geral, importando, portanto, regular o mercado para garantir a concorrência. Daí que, no presente, as leis de defesa da concorrência e os mecanismos orientados para assegurar o seu respeito sejam parte integrante e imprescindível do leque dos instrumentos regulatórios.

Passa a impôr-se uma regulação mais ou menos pormenorizada, sistemática e duradoura da produção e prestação nas áreas entregues à iniciativa privada, seja para estabelecer a concorrência, seja para garantir a satisfação de alguns requisitos de serviço público que o Estado mantinha em relação a tais actividades. Por isso, a chamada desregulação não é sinónimo de uma diminuição da actividade reguladora do Estado, mas sim de uma regulação de tipo diferente e, por vezes, mesmo de mais regulação.

A desregulação gerava, afinal, uma reformulação da regulação de natureza distinta, obedecendo o programa desregulador, mais à formulação de uma renovada filosofia reguladora, menos dependente da propriedade pública e da intervenção económica directa da *Sharia*, que é o Estado e menos restritiva da concorrência. Trazer a uniformidade das práticas de todos os bancos islâmicos contribuiria muito para o progresso de juros bancários no mundo. De preferência, membros dos órgãos da *Sharia* também devem ter algum conhecimento sobre o sistema de lei, dentro do qual opera o seu banco islâmico.

O Conselho religioso defende os interesses dos investidores no sentido de garantir que os seus lucros são legítimos, de acordo com a *Sharia* e auxilia a gestão para se adaptar as suas operações para o mundo financeiro de hoje. O último papel, o que está a questão *fatwas* (decretos) sobre as propostas de investimento específico ou dar conselhos precaução, torna uma Fundação inabalável a natureza do grupo de apoio. Como as proporções em que se pode ampliar o processo de produção são determinadas não de forma arbitrária, mas de forma técnica, pode ocorrer, e de facto ocorre, com frequência, o mais-valor realizado, embora destinado à capitalização.

Para alguns pode parecer que o papel dos órgãos de fiscalização é unicamente proibitivo – proscree certas formas de actividade, no entanto, o papel desempenhado por eles é realmente de ajudar e contribuir para o bom funcionamento, assim como a *Sharia* não se limita para o muçulmano, e mostra que este sistema é para qualquer um que siga as regras e o regulamento da *Sharia* nas operações financeiras.

Foi a capacidade de estudiosos religiosos e jurados islâmicos em usar a adaptabilidade da *Sharia* para desenvolver uma alternativa às transacções financeiras orientadas para o interesse que lançou as bases para os primeiros bancos islâmicos. Estudiosos islâmicos e intelectuais do mundo da lei islâmica trabalharam em estreita colaboração com os empreendedores, empresários, muçulmanos proeminentes e outros e, finalmente criaram um mecanismo de financiamento que era completamente diferente do sistema ocidental da dependência do juro.

Desde o início desta alternativa de mecanismo de financiamento, o desenvolvimento e refinamento nunca cessaram. Os métodos e instrumentos de financiamento islâmico, sendo com base no risco e lucros, exigem uma adaptação em constante evolução dentro do padrão de relações económicas, que são definidos pela *Sharia*.

As presentes formas de transacções financeiras, utilizadas pelos bancos islâmicos, como *mudarabah*, *musharakah*, *murabaha*, *ijarah* e *ijarah wa iqtina* são conceitos nascidos do pensamento passado de estudiosos religiosos e juristas. Enquanto não muda a definição do quadro islâmico da economia, os tipos de instrumentos financeiros necessários para a sobrevivência dos bancos islâmicos exigem o envolvimento constante dos estudiosos religiosos.

A maneira ideal para os bancos islâmicos e financiadores operarem é estabelecer parcerias com empresários numa base de partilha de lucros e perdas (PLS). Isso evita a injustiça de transacções baseadas em interesses, desde que, por este sistema, os lucros são divididos por acordo entre o banco, o empresário e o depositante.

Para os bancos islâmicos serem capazes de operar plenamente de acordo com a *Sharia*, é necessário para o sistema económico sem juros islâmico ser reconhecido pelo Estado. Enquanto isso, os órgãos de fiscalização da *Sharia* permitiram o uso de dois instrumentos pelos quais os bancos islâmicos podem existir no ambiente bancário convencional presente sem cobrar ou receber juros.

Estes dois instrumentos são vendas numa (onde o banco compra um activo exigido pelo cliente e vende-o, a ele com um lucro, em prestações) e locação, que, embora não a seja a melhor opção islâmica, significa, são pelo menos aceitáveis, em que eles são desprovidos de qualquer tipo de juros.

Primeiro, *cost-plus*, e *leasing* podem apenas servir o seu verdadeiro propósito se os requisitos da *Sharia* são estritamente observados. Não deve ser uma mera questão de novos nomes para operações convencionais. Com transacções numa, deve haver um período definido, durante o qual o empresário é o proprietário legal, tendo todos os riscos, responsabilidades e benefícios dessa posição. Ele é então o vendedor genuíno da mercadoria para o comprador e tem o direito de fazer um lucro na venda.

Em segundo lugar, estes dois tipos de transacções não devem ser considerados como ideais modos islâmicos. Pelo contrário, o objectivo dos bancos islâmicos é avançar no sentido de modalidades PLS, ou seja, parcerias *musharakah* e *mudarabah*.

Estes dois instrumentos têm sido criticados como sendo tão semelhante aos instrumentos baseados em interesses dos bancos convencionais que não trouxeram muita mudança real para o sistema bancário, e isto é verdade, até certa medida. Enquanto o seu uso carrega um elemento de risco para o financiador e é esse elemento que os torna aceitáveis para a *Sharia*, o Alcorão diz que Deus tem permitido as transacções comerciais e os juros são proibidos, e ambos numa venda e locação são formas de comércio.

É o risco em troca o que torna uma maneira aceitável de fazer lucro. Juros fixos, por outro lado, não acarretam qualquer risco para o banco e, portanto, é contra os princípios islâmicos, como uma forma de ganhar dinheiro, uma vez que é o empresário que assume todo o risco de perda, enquanto continua a ter de pagar o empréstimo. O sistema bancário islâmico não é mais um novo produto da “boutique bancária”. Quando o conceito de sistema bancário islâmico, através dos seus valores éticos foi propagado, nos círculos financeiros no mundo inteiro foi tratado como um sonho utópico. Tendo vivido durante séculos sob o sistema económico capitalista 'sem valor', apareceu uma pergunta subjacente ao que a ética tinha a ver com as finanças.

Além da sua forma de direito igual, as operações de empréstimos e financiamento de comércio, os bancos islâmicos também oferecem uma gama completa de serviços de distribuição, não envolvem pagamentos de juros, incluem produtos como contas, transacções cambiais, transferências de fundos, cartões de crédito, cheques ao portador, cofres, gestão de investimentos de custódia de valores mobiliários e aconselhamento, e, outros serviços normais do sistema bancário moderno. O sistema bancário islâmico permite fazer a estratégia e a planificação das finanças de muçulmanos e não muçulmanos.

O essencial no conceito do capital variável – e, portanto, para a transformação de uma soma qualquer de valor em capital – é o facto de que o capitalista troca uma determinada soma de valor, uma soma de valor dada (e, nesse sentido, constante), por uma força criadora de valor; uma grandeza de valor, por produção de valor, por uma força que se valoriza a si mesma. Se o capitalista paga ao trabalhador em dinheiro ou em meios de subsistência é algo que não altera em nada esse conceito essencial.

O capital variável caracteriza-se pelo facto de que uma parte determinada (portanto, constante como tal) do capital, uma dada quantia de valor (uma quantia, suponha-se, igual ao valor da força de trabalho, embora seja aqui indiferente se o salário

é igual, maior ou menor que o valor da força de trabalho) é trocada por uma força que se valoriza, que cria valor – a força de trabalho.

Em todos esses casos, trata-se de, como um valor dado, que é investido no processo de produção da mercadoria, seja ele salário, preço da matéria-prima ou preço dos meios de trabalho, é transferido ao produto e, por conseguinte, de como ele circula por meio do produto, cuja venda faz com que esse valor retorne a seu ponto de partida ou reponha a si mesmo. A única diferença consiste aqui no como, na maneira particular da transferência e, assim, também da circulação desse valor. Ou seja, o essencial é garantir o acesso de todos os cidadãos às prestações sociais básicas, com qualidade e em tempo útil, sendo irrelevante a natureza jurídico-institucional do operador. Este novo paradigma conceptual tem em consideração que o cidadão deve poder satisfazer as suas necessidades com o menor custo possível. Reinventar a administração pública implica ter esta meta no horizonte. Pelo que se deduz que, o Estado não tem que ser “prestador” no sentido etimológico do termo, mas antes “garantidor” do acesso dos cidadãos a bens essenciais.

Uma abertura substancial ao mercado concorrencial com distintos operadores a competirem entre si é fonte geradora de eficiência e de combate ao desperdício. Poderá ainda clarificar melhor as relações nem sempre transparentes entre o sector público, o sector privado e o social. Por outro lado, deve ser claramente ponderado o princípio da liberdade de escolha do utilizador, devendo ser possível cada cidadão eleger o serviço que melhor corresponde às suas expectativas.

No plano conceptual, a conjuntura adapta-se sem colocar em causa os valores fundamentais das democracias plurais. A equidade no acesso de todos os cidadãos, e em qualquer ponto do território nacional, a determinados bens sociais deve permanecer o pilar estrutural dos sistemas de protecção social.

Os bancos islâmicos estão em constante evolução financeira, e, dos instrumentos de investimento que não só são rentáveis, mas também são eticamente motivados. A crescente aplicação e inovação das metodologias associadas com instrumentos derivados, que revolucionaram a indústria financeira global, também levaram a uma crise financeira global por causa da ganância em excesso, para o lucro e a imensa incerteza e risco associado a esses tipos de transacções. Existem dúvidas associadas geralmente com a permissibilidade de instrumentos derivados no âmbito das finanças islâmicas.

Questões a serem resolvidas pelos líderes mundiais de crise financeira global, chamado para um elaborado plano, com base no capitalismo de empreendedorismo onde os bancos podem financiar o desenvolvimento económico na economia real, em oposição a configurar com base no capitalismo de especulação no qual, os bancos derivam lucro excessivo de transacções especulativas que não fazem qualquer contribuição para a economia real.

Os bancos islâmicos precisam de dar especial atenção à sua integridade e credibilidade. Alguns críticos estão decepcionados porque os bancos islâmicos desviaram-se, em grande medida, da base filosófica e idealista que inspirou os seus criadores, na década de 1970.

Os bancos islâmicos vêm em todos os tamanhos e formas: os bancos e não-bancos, grandes e pequenos, especializados e diversificados, tradicionais e inovadores, nacionais e multinacionais, bem-sucedidos e mal sucedidos, prudentes e imprudentes, estritamente regulamentados, etc. Alguns, particularmente que usam a "janela islâmica" dos bancos convencionais, são praticamente idênticos aos seus homólogos convencionais, enquanto outros são marcadamente diferentes. Alguns são conduzidos por considerações muito religiosas, enquanto outros usam a religião apenas como uma forma de atrair clientes.

Existem consideráveis divergências entre os estudiosos sobre quais instituições e instrumentos são religiosamente aceitáveis. Para alguns, a sua estrutura jurídica não lhes permite efectuar negócios reais islâmicamente como troca, *leasing* ou actividades de construção e, portanto, acabam por fazer apenas operações financeiras convencionais com ligeiras alterações.

Existe um risco de que os ideais do sistema bancário islâmico podem obter, diluídos com o sistema bancário convencional, a menos que os bancos islâmicos façam algo, para estabelecer e se distingam como verdadeiros diferenciadores no mercado bancário. Uma segunda motivação surge com a existência de limites, imperfeições ou “falhas de mercado”, situações em que o mercado não pode funcionar por razões materiais. Perfila-se aí, nomeadamente, o caso dos “monopólios naturais” em que, por motivos de racionalidade económica ou ambiental, não é possível estabelecer concorrência entre uma pluralidade de operadores, tendo de aceitar-se um só e tornando inviável o cumprimento das regras de fluidez e atomicidade próprias dos mercados em concorrência.

Uma área importante é o desenvolvimento de produtos para atender aos requisitos estatutários de liquidez. Um problema relacionado, mas mais complicado, é o de produtos de financiamento do governo. Para o sistema financeiro islâmico a adoptar a nível nacional, o papel dos bancos islâmicos e instituições financeiras na gestão monetária e o financiamento de governo, se é para cobrir o défice orçamental, refinanciamento ou financiamento das actividades de serviços públicos, precisa ser aprimorado.

A falta de envolvimento das finanças islâmicas no financiamento do governo é devida à falta de investigação e desenvolvimento (ID) e as diferenças em critérios de conformidade com a *Sharia* entre os diferentes países. Os problemas surgem e não são atendidos devido à falta de juristas activos ou as suas diferenças no que diz respeito a inovações. Diferentes visões da *Sharia* levam a diferentes interpretações dos contratos. A ID, portanto, deve ser atendida pelos especialistas da *Sharia* sob a orientação da organização de conferências islâmica (OIC), Academia de *Fiqh* (jurisprudência islâmica) e AAOIFI (ontabilidade e auditoria de organizações islâmicas e instituições financeiras). É também imperativo encontrar maneiras de bloquear fugas de padrão intencional, e atrasos por clientes.

A instituição de Pensamento (*ijtihad*) nesta perspectiva é extremamente importante, porque a *Sharia* tem a flexibilidade para responder às mudanças e à diversidade, mas não é aberta à mudança do Direito Divino provocadas pelo homem. Os conceitos de costume, o interesse geral, utilidade ou necessidade são levados em consideração, mas eles são relevantes apenas quando os claros textos do Alcorão e *Sunna* são tomados como base para analogias. Isso ainda deixa muito espaço para inferências aceitáveis serem feitas em relação a transacções de negócios e finanças.

É necessário efectuar-se uma pesquisa precisa, sobre a segurança de activos e fortalecimento dos sistemas de *recoverypayment*. Em particular, há uma falta de alternativas para as dívidas públicas e ferramentas de gestão monetária. Produtos, padrões e ferramentas de gestão de risco para *hedge* contra a alta volatilidade nos mercados são urgentemente necessários.

Além de desenvolver instrumentos e o quadro, países islâmicos têm que redesenhar os seus planos e prioridades. O estabelecimento de uma feira permanente e um mercado livre islâmico pode facilitar a realização do objectivo, promovendo o comércio intra-OIC. Isto pode ser conseguido pelo aumento de ligações e o estabelecimento de um fundo monetário islâmico, por alargar o âmbito do mercado

financeiro islâmico internacional (IIFM) e centro de gerenciado de liquidez (LMC). A proposta islâmica para o fundo monetário pode ter um escopo mais amplo para combater o excesso de liquidez com alguns dos bancos islâmicos através de um mecanismo que incentivaria os governos e assinantes institucionais para o fundo de envidar esforços para promover finanças islâmicas.

A fim de incentivar a participação internacional no fundo, um mecanismo de ajuste através de uma instituição de coordenação como placa islâmica de serviços financeiros (IFSB) terá que ser introduzido para fornecer uma garantia contra as flutuações de taxa de câmbio que pode causar uma perda do capital investido pelos nacionais no mercado de capitais internacional islâmico.

3.4. A acção na conjuntura actual

É primordial perceber que o Islão não proíbe acumular riqueza. Isso, no entanto, promove a consciencialização dos indivíduos e divide a responsabilidade para as dificuldades vividas pelos mais pobres. (Um dos pilares obrigatórios, cinco pilares do Islão é o *Zakat*, que significa que tem que se dar uma parcela da sua riqueza à caridade.) Distinguiram-se nas economias, a economia natural, a economia monetária e a economia creditícia como as três formas económicas características da produção social. Em primeiro lugar, essas três formas não representam fases de desenvolvimento equiparáveis entre si. A assim chamada economia de crédito é, ela mesma, apenas uma forma da economia monetária, na medida em que ambas expressam funções ou modos de intercâmbio entre os próprios produtores. Na produção capitalista desenvolvida, a economia monetária aparece apenas como fundamento da economia de crédito.

Em segundo lugar, como as categorias “economia monetária” e “economia de crédito” não acentuam nem destacam como um traço distintivo a economia mesma, isto é, o processo de produção, mas os modos de intercâmbio correspondentes a essa economia, entre os diversos agentes de produção ou produtores, o mesmo deveria ocorrer com a primeira categoria.

Em terceiro lugar, a economia monetária é comum a toda produção de mercadorias, e o produto aparece como mercadoria nos mais diversos organismos sociais de produção. Assim, o que caracteriza a produção capitalista seria simplesmente a extensão em que o produto se confecciona como artigo comercial, como mercadoria, e em que, portanto, também seus próprios elementos integrantes devem entrar na economia, como artigos comerciais, como mercadorias

Na realidade, a produção capitalista é a produção de mercadorias como forma geral da produção, mas o é apenas e cada vez mais à medida de seu desenvolvimento, porque o próprio trabalho aparece aqui como mercadoria, porque o trabalhador vende o trabalho, isto é, a função de sua força de trabalho, e o faz, como pressupomos, pelo valor determinado por seus custos de reprodução

O capitalista põe em circulação, na forma-dinheiro, menos valor do que dela retira, porque faz circular mais valor em forma de mercadoria do que retirou da circulação nessa mesma forma. Quando actua meramente como personificação do

capital, como capitalista industrial, a sua oferta de valor mercadoria é sempre maior do que a sua exigência.

Uma maior implementação dos princípios islâmicos nos mercados financeiros pode resultar em investimentos que beneficiam as pessoas em todos os pontos sobre o espectro de riqueza. As recompensas potenciais de tal movimento — regionalmente, nacionalmente e globalmente — são substanciais e podem incluir menos violência e maior estabilidade.

Os produtos financeiros tidos como islâmicos, podem incentivar a uma maior participação de mercado, algumas questões fundamentais entram em jogo. Tendo um **mercado cativo**, mercado cativo este que, para os produtos com base, em princípios islâmicos é composto por pessoas que querem aderir aos princípios de sua religião e, portanto, abster-se de colocar dinheiro em produtos financeiros convencionais, que não são compatíveis com a da *Sharia*, pode trazer outro tipo de consumidores para o sistema operativo nacional. **Beneficiando todas as classes**, pobres e ricos saem beneficiados da participação em produtos baseados em princípios islâmicos. Em contraste, qualquer pessoa com acesso a produtos financeiros islâmicos tem o potencial de oportunidades para entrar numa parceria com um ou mais investidores num empreendimento económico. **Manter a pontuação de crédito em perspectiva**, pois uma má história de crédito é automaticamente eliminada da participação em produtos financeiros islâmicos, como se faz no sistema convencional. Uma instituição que oferece produtos financeiros islâmicos considera critérios adicionais ao determinar a qualificação de uma pessoa para participar de um investimento ou outro contrato.

Produtos financeiros islâmicos não são simplistas. No entanto, produtos com base nos princípios islâmicos nunca se tornarão tão complexos e difíceis de compreender como alguns dos produtos que os investidores apostarão nos mercados convencionais. A razão fundamenta-se no seguinte:

- Eles começam com contratos mais rigorosos.
- Eles concentram-se em activos.
- Eles dependem de estudiosos para a sua orientação.
- Eles seguem padrões rigorosos.
- Conectando os mercados financeiros e a actividade económica

Pessoas e instituições que participam em produtos financeiros islâmicos interagem como compradores e vendedores ou como parceiros numa transacção, em vez de credores e devedores. Esta é a verdadeira essência do sistema financeiro islâmico.

Esta distinção é crucial, porque significa que indivíduos e instituições que investem em produtos financeiros islâmicos usam o seu dinheiro para apoiar as operações económicas específicas. Os contratos de sinal soletram para fora o que o dinheiro está a ser usado para comprar.

Esta vinculação, se se puser o dinheiro numa conta poupança islâmica, não existe um veículo de investimento. Um banco islâmico não garante uma taxa de retorno na sua poupança.

Veículos de poupança islâmica ilustram o conceito de conexão dos mercados financeiros mais de perto, a actividade económica real. Se alguém poupar dinheiro através de um produto no sistema financeiro islâmico e não isolar esse dinheiro da actividade económica como uma conta de poupança convencional poderá fazê-lo, evitando bolhas económicas.

Um papel escrito por Jakhongir Imamnazarov e apresentado em 2011 na Europa Summer School, argumenta que o sector financeiro islâmico tem um inerente " código anticrise " que elimina bolhas económicas. Entre as suas provas, os pontos do autor para o aumento de 25% do valor dos activos detidos dentro da indústria financeira islâmica de 2007 para 2008, quando grande parte do mundo estava a lutar contra a pior crise financeira. Um elemento deste "código anticrise" é o processo de triagem financeira, fundos de investimento islâmicos empregam antes de determinar se uma empresa é compatível com a *Sharia*. Uma empresa que é também grandemente alavancada é fechada completamente fora do mercado de investimento islâmico.

Estimulando o desenvolvimento económico, instituições financeiras islâmicas certamente visam lucro; se não, eles não fazem qualquer operação financeira. No entanto, o lucro está fortemente ligado a outras responsabilidades que afectam mais do que apenas os accionistas.

Para ser rentável, uma instituição islâmica deve respeitar e desenvolver fortes parcerias com os seus clientes. É um dever seleccionar investimentos com base na sua conformidade com a lei da *Sharia*, bem como o potencial de crescimento e sucesso. O banco deve fornecer formas para o dinheiro circular dos ricos para os pobres, aqueles que procuram cumprir a obrigação do *Zakat* para aqueles que buscam recursos para construir uma vida melhor.

Incentivar o investimento a longo prazo: a abordagem Islâmica para investimento incentiva um processo decisório mais lento, mais pensativo do que o convencional. Afinal de contas, um investidor islâmico pretende fazer escolhas socialmente responsáveis — para evitar o investimento em empresas que causam danos a pessoas ou ao ambiente.

Eliminar as empresas é o primeiro passo num processo de selecção que cada fundo islâmico utiliza. O próximo passo — eliminar empresas cujas práticas financeiras são muito arriscadas — é um longo caminho para reduzir o risco e criar maior estabilidade no investimento: sessões intensivas de risco reduzido, maior estabilidade, selecções de investimentos socialmente responsáveis. Isto não é algo de acção rápida ou retorno rápido (normalmente). Seguindo os princípios islâmicos, os investidores tendem a seguir um caminho que incentiva as selecções mais pensativas e compromissos de longo prazo.

Reduzindo o impacto dos produtos nocivos e práticas, o sistema jurídico da *Sharia* proíbe a entrada em quaisquer transacções que suportam determinadas indústrias ou actividades que são consideradas prejudiciais (para pessoas ou para o ambiente). A *Sharia* proíbe transacções financeiras que envolvem o juro, especulação ou jogos de azar; é por isso que os muçulmanos não podem usar produtos financeiros mais convencionais. As listas de proibições incluem também as armas de destruição em massa, clonagem e muito mais.

Essa estabilidade só pode ser alcançada com o esforço para que, na generalidade, as pessoas anseiem por maior estabilidade económica. Depois de anos de crises e melancolia económica e da desgraça em muitos países, as pessoas querem uma mudança positiva. Eles reconhecem que algo é inerentemente defeituoso no sistema financeiro convencional que tende a decepcioná-los, e eles querem um sistema que é mais, transparente, responsável e resistente.

Tratando o dinheiro como um meio de troca, ao invés de uma entidade com valor por si só; pela visão de lucro como apenas uma das muitas razões para se envolver em actividades de investimento; servindo a todas as pessoas numa comunidade equitativa, e não apenas os ricos; colocando dólares apoiando actividades económicas reais, que criam empregos reais e produtos reais por estes meios e mais, o sistema financeiro islâmico promove o tipo de responsabilidade que as instituições financeiras tornam-se credíveis aos olhos das pessoas, ou seja, da comunidade em geral.

Por fim, umas últimas palavras sobre o método, pouco compreendido, que o Sistema financeiro islâmico e os seus estudiosos e teólogos, empregam na realização de citações, justificando-se através de um critério rigoroso na *Sunna* e no Alcorão. Quando se trata de dados e descrições puramente factuais, as citações – como, as corânicas, – servem evidentemente como simples referências comprobatórias. O mesmo não ocorre quando são citadas teorias de outros economistas. Nesse caso, a única finalidade da citação é a de estabelecer onde, quando e por quem foi enunciado claramente, pela primeira vez, um pensamento económico mencionado no decorrer da exposição. A única coisa que importa realmente é haver um sentido único, e, não vários, porque se não, não se sabe qual o caminho para onde se quer ir.

O modelo de Estado Social construído ao longo das últimas décadas deve ser considerado como uma importante conquista civilizacional, permitindo que a generalidade da população mundial atingisse níveis de bem-estar muito satisfatórios. Ainda assim, não foi possível erradicar completamente a exclusão social, existindo uma taxa de pobreza relativa ao caso nacional, que ronda os 20% da população, que é o que o modelo islâmico consegue ou poderá ajudar a eliminar.

A contenção de custos deve ser efectuada através da implementação de estratégias que visem a obtenção de ganhos de eficiência, nomeadamente através da introdução de uma Nova Gestão Pública. A separação funcional entre o financiamento, a prestação e a regulação deve ser a marca distintiva na nova reforma estrutural.

A regulação entre os direitos das actuais e das futuras gerações exige uma ponderação clara sobre os referenciais de justiça intergeracional que pretendemos para a nossa sociedade. Do mesmo modo que desejamos para as gerações vindouras um meio ambiente saudável – com acesso a água potável, protecção da biodiversidade, e uma atmosfera de qualidade – devemos olhar para a sustentabilidade financeira do Estado de uma forma similar. Pelo que a questão a formular é: o que se entende por justiça?

No seu sentido mais geral, e segundo a escola de pensamento grega, trata-se da virtude essencial na organização de uma sociedade. Mas, neste corpo doutrinal, não é possível encontrar uma resposta clara para a questão ainda hoje controversa de definir critérios de justiça quer nas escolhas individuais quer nas colectivas.

Em todo o caso, desenrolaram-se ao longo da evolução da humanidade, diferentes teorias da justiça de acordo com a visão preponderante do bem comum. Estas teorias, de aplicação genérica na distribuição e acesso à riqueza e outros benefícios da sociedade, e qualquer que seja o conceito de “justiça” adoptado, são instrumentais para

garantir a coesão social, dada a disparidade económica existente entre os detentores de riqueza em qualquer sociedade organizada.

É necessário recuar um pouco para o que John Rawls refere, ao conceito de “bem social primário” que qualquer cidadão deseja para si como forma de atingir a autorrealização. Não está em causa, portanto, o conceito utilitarista de bem-estar. Isto é, trata-se, em primeiro lugar, de consagrar a liberdade como direito fundamental, em segundo lugar a justa distribuição dos benefícios socioeconómicos e, finalmente, o acesso a esses benefícios em igualdade de oportunidades.

A adopção de medidas conducentes à equidade vertical pretende ir de encontro à realidade sociológica bem documentada, de que os cidadãos mais desfavorecidos do ponto de vista económico são, também, os que apresentam piores indicadores de desenvolvimento. Isto é, pode estar em causa, e de acordo com o princípio da diferença, a discriminação positiva dos estratos mais desfavorecidos da sociedade. A equidade vertical, ao tratar de modo desigual, indivíduos desiguais, promove o valor instrumental de uma responsabilidade tributária de acordo com o rendimento de cada um.

A solidariedade pode ser voluntária, à luz do princípio da beneficência, ou compulsiva, através, nomeadamente, dos impostos. A solidariedade no financiamento interpreta-se, de um modo geral, através de progressividade nos impostos e não apenas através de proporcionalidade.

A globalização não é apenas resultado das novas tecnologias de informação/comunicação mas, também, e sobretudo, da universalização de determinadas referências que são o fundamento da civilização de cultura ocidental. A consagração dos direitos humanos como marco fundamental e patamar imprescindível da modernidade implicou também que valores como a liberdade e a igualdade de oportunidades sejam a nova linguagem da política, da sociedade, da economia e das relações interculturais.

O desenvolvimento económico não deve dissociar-se de um modelo concreto de desenvolvimento humano. A economia social de mercado deve ter como um dos seus objectivos nucleares promover um desenvolvimento global da sociedade tendo em atenção não apenas os indicadores tradicionais de desenvolvimento.

CONCLUSÕES

«Espero, contudo, que esteja hoje longe da ridícula pretensão de decretar que o nosso cantinho é o único de onde se tem direito de possuir uma perspectiva. Muito pelo contrario, o mundo, para nós, voltou a tornar-se infinito, no sentido em que não lhe podemos recusar a possibilidade de se prestar a uma infinidade de interpretações».

F. Nietzsche, A Gaia Ciência

No âmbito das dinâmicas que se desenvolvem nos contextos espaço-temporais que permitem percepcionar os factos políticos, não podem as comunidades islâmicas que em Portugal se estabeleceram ser remetidas para um limbo de esquecimento, porquanto se encontram no âmago do acontecer histórico que, talvez como Penélope, em Ulisses, na sua obra de tecedeira, construindo e desconstruindo o manto, até que a história se realize no seu devir. É no quadro da factualidade conflitual que se joga tanto no plano internacional, como doméstico, com escalas obviamente e marcadamente distintas, que parece, reenviar o mundo para uma omnicompreensão saída da oferta de Samuel Huntington, em *O Choque de Civilizações*. A concorrência de interesses dos actores das relações internacionais seria travestida num conflito de civilizações. Ao não alterar a realidade, consubstancia a mobilização de vontades e paixões conflituante, para um confronto com ameaças existenciais configuradas por segmentações estáticas do próprio decurso do tempo. Esquecendo que as identidades grupais, e das nações, também são sempre configuradas numa dialética entre continuidade e mudança, que não podem ser imunes a momentos de tensão onde se encontra o «nós» com o «outro», sendo este, muitas vezes, não os estrangeiros, mas o que estranhemos em nós mesmos. Aliás, neste registo, as tensões são em si mesmas instigadoras de mudanças, condição de processos evolutivos que, em última análise, são promotoras da integração de diferenças com ajustamento e reajustamento, numa demanda de harmonia que não passam de momentos teóricos da própria história.

Se bem que a comunidade muçulmana em Portugal seja entendida como uma realidade homogénea, o que não passa de um construído que remetendo para o

esquecimento as diferenças existentes entre indivíduos e subgrupos que a compõem, com particular destaque para aqueles que resultam das origens nacionais. Reconhecer um grupo de indivíduos como muçulmano consiste em visar o factor religioso, dando-lhe quiçá primazia, como factor da identificação, o que é, em si mesmo, factor de diferença e, como tal, diferenciador em relação a outros grupos. E se o religioso é uma componente dessa identidade diferenciadora, produzem-se igualmente discursos em que o Islão é, não só a religião, mas também o referencial para uma sociedade, um sistema político, económico e uma cultura. Neste quadro distinguem-se os muçulmanos, enquanto pertença a uma religião, e muçulmano, como pertença social e cultural, ampliando assim o sentido e o alcance do problema identitário.

Todavia, os substratos nacionais que se podem determinar na Comunidade Muçulmana em Portugal são igualmente determinantes desses processos de identificação o que, não raro, são remetidos para o esquecimento, inviabilizando a compreensão das diferenças internas a essa mesma comunidade e que pode sugerir a substituição da expressão “comunidade islâmica” por “comunidades islâmicas”. Na verdade, o próprio Islão é em si mesmo uma realidade pura, reunindo um conjunto plural de correntes e tendências, que, apesar de manterem um fio condutor comum, não podem ser reduzidas umas às outras e às quais não são estranhas a história da expansão do Islão e o contacto com culturas estruturadas prévias que, em muitos casos, podem ser destruídas na sua materialidade, mas não raro subsistem com novas roupagens na nova ideologia religiosa.

A Comunidade Islâmica em Portugal, ou deveríamos dizer portuguesa, integra elementos de grupos etno-nacionais distintos, com proveniência de espaços geoculturais marcadamente distantes e distintos, não obstante a pertença ao mundo muçulmano. Com efeito, ao estarmos a identificar o indopaquistanês, o guineense, o magrebino (e aqui, porque não o marroquino, o argelino, o líbio, o tunisino?) estamos a sublinhar uma diferenciação em razão da nacionalidade, enfim de traços culturais, anteriores à identidade religiosa, e que se podem considerar marcas culturais elementares.

Na verdade, as relações de alteridade, quando não se esquece que a dinâmica histórica marca a transformação dessas identidades, mesmo que por vezes de forma sibilina, e que é imperceptível quando se queda a análise numa abordagem, por exemplo, das estruturas sociais num determinado momento, descontextualizado do devir histórico.

Apesar de Portugal, ainda não com essa configuração política, ter vivido sob o domínio de poderes e potências que tinham como referencial religioso o Islão – não podemos esquecer que a Península Ibérica foi invadida por forças vindas do norte de África em 711. Sob o comando do magrebino Tarique, que, derrotando o último rei visigodo, Dom Rodrigo, começa-se a estabelecer o poderio muçulmano, na península, o qual, em definitivo, só terminou em 1492. Constrói-se, justamente numa dinâmica de reconquista cristã, um quadro de tensões dramáticas entre estas duas identidades, mas que não pode, todavia, ser reduzido a um quadro tão simples, já que, mesmo no domínio dito árabe, a identidade moçárabe não pode ser afastada do processo de construção de uma identidade portuguesa. Aliás, na conquista de Lisboa aos Mouros, empresa militar de grande envergadura, onde cruzados foram empenhados numa operação conjunta com tropas portuguesas, há um episódio relatado na *Crónica da Conquista de Lisboa*, bem ilustrativo da complexidade cultural da sociedade sob o domínio Mouro. Diz: «Os colonienses e os flamengos, ao lobrigarem na cidade tantas oportunidades de se saciarem não respeitam qualquer observância de juramento ou de palavra dada. Correm por aqui e por ali, saqueiam, arrombam portas, espreitam pelos interiores de qualquer casa, assustam habitantes e, contra o direito divino e humano, infligem-lhes injúrias, dispersam vasilhame e roupas, actuam sem respeito contra as donzelas, põem no mesmo prato da balança o lícito e o ilícito, às escondidas tudo subtraem, mesmo o que deveria ficar em comum para todos. Ao bispo da cidade, um ancião de muitos anos, cortam-lhe o pescoço, contra o direito divino e humano». Como se verifica nesta passagem da *Crónicas da Conquista de Lisboa*, a cidade de Lisboa, mesmo antes da conquista, possuía um Bispo cristão, era uma sociedade onde habitam cristãos e muçulmanos, cristãos moçárabes, sem dúvida, cuja comunhão religiosa com o conquistador não lhes valeu, por si mesmo, a salvação.

E se a presença muçulmana é mantida em determinado discurso sobre a história, é remetida para o esquecimento quando, por exemplo, não se refere a sua expulsão do território peninsular em 1496, diferentemente do que ocorre com a expulsão dos judeus, cujo facto foi evocado em 1996, para assinalar os 500 anos da sua expulsão.

Num momento histórico em que as contradições se acentuam, ou, pelo menos, se tornam mais evidentes, indiciam um estágio de maturidade das condições de transformação sociais e políticas, podendo, talvez, lembrar a conjuntura que precedeu a Revolução de 1789, sem contudo as confundir. Esse momento de grande agitação camponesa em vários países da Europa, da França à Rússia, aqui com a célebre guerra

camponesa liderada por Pugatchov (1726-1775), celebrada por Alexander Putschkin, em *A Filha do Capitão*, verificam-se as guerras que assolam o Médio Oriente, recentemente com particular enfoque para a Síria (onde a par dos interesses clássicos dos Estados se digladiam a par e, não raro, por procuração, num sinuoso processo de reconfiguração de posições de domínio à maneira Vestefaliana) mas também de movimentações em massa de fuga da miséria, da fome e da guerra, de procura de novas oportunidades, num mundo que vive também ele um momento de regressão, faz aflorar a percepção e, nalguns casos, o receio de um momento de transformação radical e profunda das estruturas sociais relapsas a artes adivinhatórias.

E na comunidade islâmica portuguesa parece viver-se uma aparentemente contraditória tranquilidade face à agitação global mas, mesmo assim, com sinais de reajustamentos. As minorias étnico-nacionais na minoritária comunidade muçulmana vivem continuamente em reajustamentos no próprio espaço muçulmano e a comunidade muçulmana, no seu conjunto, com o cosmos em que se inscreve.

A Comunidade Muçulmana em Portugal não é um contínuo com o passado da presença de árabes e mouros de confissão muçulmana. Esses ocultaram-se da vida social, mas indirectamente, não deixam de ter relação, já que são, maioritariamente, produto da situação colonial que experimentaram no relacionamento com Portugal ou de fuga às transformações nesse. Na verdade, alguma produção intelectual, com reflexos inevitáveis nas representações que a generalidade da comunidade vem adquirindo, podem ser entendidos com o conceito de *invention of tradition* (invenção da tradição) de Eric Hobsbawm. E, sem cair nessa invenção da tradição, não se pode deixar de referir o fenómeno imigratório que se seguiu à descolonização, de que é particularmente relevante a quantidade de muçulmanos que vieram das ex-colónias, com particular destaque para a de Moçambique, mas que não é actualmente componente exclusiva da explicação para a presença de uma comunidade muçulmana em Portugal que se estima na casa das 50 mil pessoas. Para além de uma significativa presença indopaquistanesa, medida pela ex-colónia Moçambique, há também a considerar a Guiné-Bissau de onde vieram igualmente muitos muçulmanos.

Estas comunidades possuíam uma mais que centenária convivência com a cultura portuguesa, de cujo espaço, em situação colonial, faziam parte. Aliás, muitos membros dessas pessoas de confissão muçulmana tinham chegado a Portugal ainda nos anos 50 e 60 a fim de estudarem, num quadro claro de aceitação e integração, referências culturais portuguesas. Parte significativa destas comunidades integrava-se

no sector terciário em Moçambique, o que foi facilitador da sua fixação em Portugal. Assim, quando se deu a vaga migratória que se sucedeu ao processo de descolonização, havia já no Portugal «metropolitano» estruturas afectivas que ajudaram na integração, diminuindo o choque do encontro com novas realidades e, particularmente, num ambiente de convulsão social e política, marcado pelo pós-Revolução do 25 de Abril.

Quando posteriormente se começa a verificar a chegada de imigrantes, também muçulmanos de confissão, mas de outras nacionalidades, onde se destacam o Bangladesh, em primeiro lugar, e de Estados do Magrebe Árabe, em segundo lugar, essas outras comunidades serviram de plataforma integradora.

Mas o ambiente internacional, afectado por clivagens e conflitos particularmente acicutados levam a que a Europa, onde se inscreve naturalmente Portugal, viva numa angustiante relação com ameaças que, não obstante, discursos plurais e contraditórios tendem na representação mais mediatizada a estabelecer conexões entre violência política, ou político-religiosa, em razão de os campos religioso e político no Islão não serem facilmente destacáveis, e o próprio Islão. Com efeito, a violência que se submete à designação de terrorismo islâmico remete necessariamente para este universo religioso, mesmo que se encontre argumentos que o racionalizam de forma diversa.

É, pois, no campo de políticas de segurança, onde por vezes pontuam perspectivas securitárias, procurando submeter cada aspecto da vida das pessoas a preventivas medidas de segurança. Procuram alargar as competências do Estado de forma tão ampla que quase parece desaparecer a ideia de sociedade civil enquanto realidade fora do Estado, com base numa cadeia de justificações que declaradamente começam com o 11 de Setembro de 2001. No entanto, reproduz-se em momentos posteriores, como o 11 de Março em Espanha, e mais recentemente os atentados em França, quer no Charlie Hebdo, ou do Bataclan. Momentos, iniludivelmente, simbólicos de uma expressão de violência, onde a fronteira entre o que é do exterior e do interior, nunca deixa de problematizar a própria construção de identidades que se edificam para além da vontade de grupos ou de processos legislativos.

Na verdade, os agentes da ameaça terrorista, na sua generalidade, identificando-se com a turbulência que se joga no plano internacional, não deixam de ser cidadãos de países europeus mais desencantados com a realidade e identificando-se com padrões comportamentais que, não fosse a produção teórica diabolizante do inimigo, assimilado ao criminoso, poderia sugerir a lógica de voluntários que combateram em guerras civis do passado, ao lado de brigadas internacionais e de movimentos nacionalistas,

independentemente dos juízos de valor que se possam fazer sobre uns e outros, porque talvez, como diz F. Nietzsche, «o fanatismo, é com efeito, a única «força de vontade» a que se podem levar os fracos e os indecisos, porque hipnotiza a totalidade do sistema sensitivo e intelectual de um único ponto de vista»²⁵⁸.

Um paradigma diferente de segurança define o momento actual, a conjuntura inaugurada pelo 11 de Setembro, onde o Estado polícia tende a ser substituído pelo Estado policial, onde a segurança é percepcionada como um valor que se sobrepõe a outros que estruturaram o espaço civilizacional europeu, onde a argumentação do terrorismo serve para alterar políticas de ordem pública, segurança rodoviária, política criminal, segurança militar que apela a medidas preventivas muito intensas.

A elaboração deste trabalho serviu para tentar demonstrar o paralelismo existente entre o sistema financeiro islâmico e o sistema financeiro convencional, bem como a forma de olhar para o mundo financeiro como um mundo empreendedor e não de defesa do património e bens.

Como é possível verificar no capítulo financeiro deste trabalho, os produtos disponibilizados pelo sistema financeiro islâmico diferem de todos os outros produtos disponibilizados pela concorrência e pela banca convencional, já que não são provenientes da especulação monetária, e onde se verifica a partilha do risco, do lucro e também do prejuízo. Este sistema, é uma instituição na qual todos são iguais em direitos e deveres, sendo um exemplo de como a economia pode ser colocada ao serviço da sociedade, contribuindo para o desenvolvimento económico e social do país, através do apoio às famílias, empresas e instituições.

Tendo em conta que os produtos islâmicos não recorrem à especulação monetária, e se regem por princípios exclusivamente do Direito Islâmico, chegou-se à conclusão de que estes teriam muito boa aceitação em Portugal e nos países lusófonos, onde a população islâmica é mais abundante.

Depois de efectuado este estudo, concluiu-se que a situação económica do mundo islâmico é muito atractiva e que a Banca e Finança Islâmica tem aqui um posicionamento muito forte. Por outro lado, o mundo islâmico está estreitamente ligado à banca islâmica. Portugal pode procurar internacionalizar-se através deste sistema específico financeiro também tendo a possibilidade de chegar a este mundo muito particular, pela mesma via e usando a mesma argumentação no seu processo de

²⁵⁸ Nietzsche, Frederico – *A gaia Ciência*, Guimarães, 1977, Lisboa, p.240.

internacionalização.

A forte implementação da *Sharia Compliant Finance* e o facto de ser um mercado que procura encontrar investimentos que não colidam com a *Sharia*, a Lei Religiosa Islâmica, torna o lucro volátil como o principal objectivo deste sistema financeiro.

Por outro lado, verificou-se também que, apesar do grande desenvolvimento dos pensadores e sábios em aproximar e dirimir a questão do Direito Islâmico, não há uma opinião formada consensual que este direito não é algo meramente dos tempos primitivos, desactualizado, e, que é algo actual e capaz de ser “traduzido” para a actual conjuntura jurídica.

Com a globalização e o crescente aumento de comércio internacional com esta região do globo, onde a banca e finança islâmica estão muito presentes, o facto de os países europeus e mundiais, poderem disponibilizar este tipo de produtos seria também um excelente elemento facilitador destas operações comerciais para Portugal usar no sistema financeiro nacional como forma de atrair investimento internacional.

A entrada no mundo político islâmico é algo que se move através da ética, dos valores dogmáticos do Alcorão e de uma identidade racional, defendida pela *Sunna* Profeta Muhammad, o pai do sistema financeiro islâmico.

Esta entrada é possível adaptando o processo nacional ao modelo aplicado nesse mundo islâmico, que faz circular dois triliões de dólares/ano, conforme refere o banco mundial.

Deve-se entender que este sistema financeiro político e jurídico não obriga a seguir o culto islâmico, mas sim, seguir as regras impostas pela *Sharia*, isto é, esta forma de abordar a economia, a política e o direito, não implica que os intervenientes tenham que ser muçulmanos. Por outro lado, é extremamente importante também perceber que o Islão, é uma religião multifacetada que não é dedicada exclusivamente ao culto.

Por estas razões, as classes de deferência na sociedade actual de massas tornaram-se ainda mais vagas na delimitação das suas fronteiras do que já foram no passado. Os padrões de distinção não definem exactamente as fronteiras da deferência como foram feitas num tão longínquo passado. Os critérios da deferência do sistema político, económico e jurídico islâmico são nítidos, apesar de poderem não ser tão claros, mas esse é o trabalho dos pensadores e peritos do estudo.

A defesa do empenho de meios de *intelligence*, em razão a sua capacidade de prevenir a montante as ameaças, que muitas vezes não carecem de ser demonstradas, já que a natureza performativa²⁵⁹ de alguns discursos dispensam, leva a que se comece por considerar legítima uma sociedade de vigilância em que as antigas sociedades de controlo poderão parecer sistemas aceitáveis²⁶⁰.

No entanto, no quadro conceptual em que se vive, o valor segurança tende a afirmar-se no caminho de uma sociedade que não dá espaço para o diferente porque talvez seja uma exaltação hiperbolizada de um novo «monoteísmo, essa rígida consequência da doutrina do homem normal» que «foi talvez até agora o maior perigo da humanidade: ameaçou-a com a paragem prematura a que chegaram já, até onde podemos julgar, a maior parte das outras espécies animais, convencidas como estão da existência de um animal normal, de um ideal da sua espécie, depois de terem feito entrar definitivamente a moralidade na sua carne. No politeísmo encontra-se já uma primeira imagem do livre pensamento, do polipensamento do homem».²⁶¹

E talvez seja a actual conjuntura resultado de um qualquer conselho avisado de Aristóteles que em *A Política* escreve «O medo torna mais atento à segurança do Estado. Assim, aqueles que velam pela sua segurança devem inventar de tempos-a-tempos alguns perigos e tornar mais próximos os perigos que estão distantes, a fim de que os cidadãos informados estejam sempre alertas como sentinelas nocturnas»²⁶².

“E, sua alma induziu-o a matar o irmão; e matou-o, então, tornou-se dos perdedores”²⁶³.

“E Allah enviou um corvo, que se pôs a escavar a terra, para fazê-lo ver como acobertar o cadáver de seu irmão. Disse ele: “Ai de mim! Sou incapaz de ser como este corvo e acobertar o cadáver de meu irmão? “ Então tornou-se dos que se arrependeram”²⁶⁴.

²⁵⁹ Austin, John – *How to do Things With Words*. Cambridge, 1962.

²⁶⁰ Gilles Deleuze – Post-Scriptum sobre as Sociedades de Controlo, <https://cienciastrnlogiassociedades.files.wordpress.com/2011/09/deleuze-gilles-post-scriptum-sobre-as-sociedades-de-controle.pdf>.

²⁶¹ Nietzsche, Frederico – idem, p.154.

²⁶² Aristóteles - *Política*. A. C. Amaral, & C. d. Gomes (trans.). Lisboa: Vega, 1998, p.30.

²⁶³ Alcorão, Sura 5, versículo: 30.

²⁶⁴ Ibidem, versículo: 31.

“Por causa disso, prescrevemos aos filhos de Israel que quem mata uma pessoa, sem que esta haja matado outra ou semeado corrupção na terra, será como se matasse todos os homens. E quem lhe dá a vida será como se desse a vida a todos os homens. E, com efeito, Nossos Mensageiros chegaram-lhes com as evidências; em seguida, por certo, muitos deles, depois disso, continuaram entregues a excessos, na terra”²⁶⁵.

“A recompensa dos que fazem guerra a Allah e a Seu Mensageiro, e se esforçam em semear a corrupção na terra, não é senão serem mortos ou serem crucificados ou terem cortadas as mãos e os pés, de lados opostos, ou serem banidos da terra. Isso lhes é ignomínia, na vida terrena, e, na Derradeira Vida, terão um severo castigo”²⁶⁶.

²⁶⁵ Ibidem, versículo: 32.

²⁶⁶ Ibidem, versículo: 33.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABULHAMAM, YASSIR, Al Marra Al Ula fil Cada al-siyassiyah, al-ubaikan, 1995 - Actas do IV Congresso de Estudos Árabes e Islâmicos, Leiden, 1971.
- ABULHAMAM, MONSERRAT (ed.): Comunidades islâmicas en Europa. Madrid: Editorial Trotta, 1995.
- AGOSTINHO, SANTO - A Cidade de Deus. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. 2.ª Edição. Volume I, 1996.
- AL-AHARI, MUHAMMED ABDULLAH, “The Caribbean and Latin America”, in: Westerlund, David/Svanberg, Ingvar (eds.): Islam outside the Arab World, Richmond: Curzon Press. 1999.
- AL-AHARI - Fluxo Migratório, Rio de Janeiro: Edições Carioca, 1993.
- AL-JABRI, ABED – Introdução à crítica da razão árabe. Trad. Roberto Leal Ferreira. Editora UNESP: São Paulo, 1999.
- AL-DAUMI, ABD-AL-QADIR, Raudat al-názir wa janatul manázir, 1º volume, 1995.
- AMARAL, Freitas - Curso de Direito Administrativo. vol.I., Lisboa 1996.
- AMARAL, Luciano - Economia Portuguesa – as últimas décadas. Lisboa: Fundação Francisco Manuel dos Santos, 2010.
- AMZALAK, MOSES BENSABAT – The Oriental Studies in Portugal. Address presented at the General Meeting of the XVII th International Congress of Orientalists. Lisbon, 1928.
- ANES, J. MANUEL - Segurança e Defesa. Lisboa: Simões & Gaspar, Lda, 2006.
- ANTES, PETER, “Islam in Europe”, in: Gill, Sean/D’Costa, Gavin/King, Ursula(eds.): Religion in Europe. Contemporary Perspectives, Kampen (NL): Kok Pharos, 1994.
- ARISTÓTELES - Tratado da Política. Sintra: Livros de bolso Europa-América n.º 158, Publicações Europa-América : Lisboa, 2000.
- ARISTÓTELES - Ética a Nicómaco. 4.ª edição. Lisboa: Quetzal Editores, 2012.
- ARISTÓTELES - Política. A. C. Amaral, & C. d. Gomes (trads.). Lisboa: Vega, 1998.
- ARKOUN, MOHAMED, The Pursuit of Learning in the Islamic World, Hunt Janin, 2003.
- ATTALI, JACQUES - A crise, e agora?. Lisboa: Tribuna da História. Coimbra : Almedina, 2009.

AZEVEDO, MARIA EDUARDA – Temas de Direito da Economia. Lisboa :Almedina, 2003.

AVTAR, BRAH – Cartographies of diáspora: contesting identities. London: Routledge, 1996.

BACELAR Gouveia, Jorge - Direito Internacional da Segurança. Coimbra : Almedina, 2013.

BARROS, MARIA FILOMENA – A comuna muçulmana de Lisboa. Sécs. XIV e XV. Lisboa: Hugin, 1998.

BARROS, MARIA FILOMENA – “As comunas muçulmanas em Portugal (Subsídios para o seu estudo”. In Revista da Faculdade de Letras, II série, vol. III, Porto, 1988.

BATISTA, MACHADO - Introdução ao Direito e ao discurso Legitimador. Coimbra: Almedina, 1982.

BAUDRILLARD, JEAN - O espírito do terrorismo. Porto : Campos das Letras, 2002.

BECCARIA, CESARE - Dos delitos e das Penas. Lisboa : Fundação Calouste Gulbenkian, 1998.

BENNASSAR, BARTOLOMÉ e BENNASSAR, LUCILE – Les Chrétiens d'Allah. L'histoire extraordinaire des renégats XVI^e et XVII^e siècles, Paris, Perrin, 1989.

BENY, Eduardo - A paz e a Guerra nas novas relações internacionais. Lisboa: Novo Inbondeiro, 2005.

BERMAN, PERI & PETERS, RUDOLPH - The Ashgate Research Companion to Islamic Law. Routledge, 2014.

BILHIM, JOÃO - Políticas Públicas e Agenda Política. Revista de Ciências Sociais e Políticas n.º 2. Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas. Lisboa, 2008.

BURGAT, FRANÇOIS – L’Islamisme en face. Nouv. Éd. –La Découverte, (La DécouvertePoche; 3. Essais), Paris, 2002.

BAGANHA, MARIA IOANNIS: “Legal Status and Employment Opportunities: Immigrants in the Portuguese Labor Market”, Oficina do CES, no. 139, Coimbra, 1999.

BASTOS, SUSANA T. P./BASTOS, JOSÉ G. P.: “Unity within Plurality of a Tricontinental Indian Diaspora. From Social Unity to the Identity Strategies of a Group of Hindu-Gujaratis of Diu, Mozambique and Lisbon”, Comunicação ao Third International Meeting of Lusotopie, “Portuguese Speaking Space in Asia, Asians in Portuguese Speaking Space”, University of Goa, mimeo, 1999.

BASTOS, SUSANA T. P./ BASTOS, JOSÉ G. P: *Portugal Multicultural. Situação e Estratégias Identitárias das Minorias Étnicas: Fim de Século* Edições, Lisboa, 1999.

BAYAT, ASEF – Making Islam Democratic, Social Movements and Post Islamist Turn, 2007.

BIZZO, NÉLIO – Pensamento Científico, Melhoramentos, 2010.

BOBBIO, NORBERTO, - O futuro da democracia; uma defesa das regras do jogo. (M. A. Nogueira, Trad.), Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

BOBBIO, NORBERTO - Teoria Geral de Política – *A Filosofia Política e as Lições dos Clássicos*. Rio De Janeiro : Editora Elsevier e Editora Campus, 2000.

BOUDON, RAYMOND e BOURRICAUD, FRANÇOIS, Dictionnaire critique de la Sociologie, Paris, PUF, 1982.

BOUSSAGUET Laurie *et. al.* - Dictionnaire des Politiques Publiques. Sciences Po. 2004.

BOVA, SÉRGIO - A Política, Dicionário de Política. 3.^a edição. Brasília : Editora Universidade de Brasília. Volume 2, 1985.

CAETANO, MARCELLO - Manual de Direito Administrativo. Coimbra: Livraria Almedina. Tomo I, 1980.

CAETANO, MARCELLO - História do Direito Português. Lisboa: Editorial Verbo, 1981.

CAETANO, MARCELLO - Princípios Fundamentais do Direito Administrativo. 1.^a reimpressão portuguesa. Coimbra: Livraria Almedina, 1996.

CALHEIROS, CLARA - Natureza Humana, Direito Natural, e Direitos Humanos, in Direito Natural, Religiões e Culturas. Paulo Ferreira da Cunha (org.). Coimbra: Coimbra Editora, 2004.

CALHOUN, JOHN CALDWELL - Dissertação sobre o Governo. Lisboa: Círculo de Leitores e Temas e Debates, 2008.

CANOTILHO, GOMES, & MOREIRA, VITAL - Constituição da República Anotada. Coimbra: Almedina, 2014.

CANOTILHO, GOMES & MOREIRA, VITAL - Constituição da República Portuguesa (anotada). 3.^a edição. Coimbra: Coimbra Editora, 1993.

COELHO, ANTÓNIO BORGES - Portugal na Espanha Árabe, 2^a ed., 2 vols., Lisboa, Caminho, 1989.

CESARI, JOCELYN – The Awakening of Muslim Democracy: Religion, Modernity and the State. Cambridge, 2014.

COELHO, ANTÓNIO BORGES, -Tópicos para a história da civilização e das ideias no Gharb al-Andalus Vol.I, Lisboa, 1994.

CORREIA, ÂNGELO - O Mundo Árabo-Islâmico. Segurança e Defesa, 2006.

COSTA, HELDER SANTOS – O Martírio no Islão, Lisboa, ISCSP-UTL, 2003.

COXILHA, M.R. GALHETO - A dialéctica da identidade: um estudo realizado sobre a comunidade ismaelita radicada em Lisboa, Lisboa: FCSH/Universidade Nova de Lisboa, 1995.

CROZIER, MICHEL, L'Actuer et le système, Paris, Seuil, 1977.

CUSSON, MAURICE - Questions de stratégie pour la police, in *Traité de Sécurité Intérieure*. Maurice Cusson, Benoît Dupont et Frédéric Lemieux (éd.). Montréal: Les cahiers du Québec – Collection Droit et Criminologie, Éditions Hurtubise HMH, 2007.

CUNHA, PAULO FERREIRA, Teoria da Constituição. Direitos Humanos. Direitos Fundamentais, vol. II Lisboa/São Paulo, 2000.

CUNHA, PAULO FERREIRA, História do Direito – Do direito romano à constituição europeia, Coimbra: Almedina, 2005.

CUNHA, PAULO FERREIRA – O Ponto de Arquimedes. Natureza Humana, Direito Natural, Direitos Humanos, Coimbra, Almedina, 2001.

DAFTARY, FARHAD – Breve História dos Ismaelitas. Tradições de uma comunidade muçulmana. Trad. Jorge de Sousa Pinto. Lisboa: Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa – Universidade Católica Portuguesa, 2003.

DO CÊU ESTEVES, MARIA (organizadora): Portugal, País de Imigração, Lisboa: Instituto de Estudos para o Desenvolvimento, 1991.

DUVERGER, MAURICE - Introdução à Política. Lisboa: Estúdios Cor, 1964.

ESPADA, J. C. - A Tradição da Liberdade. Lisboa: Principia, 1998.

ESPOSITO, JOHN L; JOHN O. VOLL. Makers Of Contemporary Islam. Oxford University Press, 2001.

ELIAS, NORBERT, Teoria Simbólica, Editora Celta 2002.

ELIAS, JAMAL, Islamismo, Coleção “Religiões do Mundo”, Lisboa, Edições 70, 2000.

FARINHA, ANTÓNIO DIAS – “Árabes e Muçulmanos (Língua e Doutrina)”. In *Actas dos XI Cursos Internacionais de Verão de Cascais – 1 Nós e os Árabes*. Cascais, 2005.

FARINHA, ANTÓNIO DIAS – “The Changing Face of Islam in Europe and on its Periphery: The Case of the Iberian Peninsula”, in *Islam in Europe and the United States. A Comparative Perspective*. Center for Strategic and International Studies, Washington, 2001.

FARINHA ANTÓNIO DIAS, *A Civilização Árabe na obra de Herculano*, sep. de Alexandre Herculano à luz do nosso tempo, Lisboa, Academia Portuguesa da História, 1999.

FARINHA, ANTÓNIO DIAS, *Contribuição para o estudo das palavras portuguesas derivadas do Árabe hispânico*, sep. de *Portugaliae Historica*, revista do Instituto Histórico Infante D. Henrique da Faculdade de Letras de Lisboa, vol. I, 1973.

FERNANDES, JOSÉ PEDRO TEIXEIRA – *Islamismo e Multiculturalismo*. Coimbra: Edições Almedina, 2006.

FERNANDES, ANTÓNIO JOSÉ - *Ciência Política*. Lisboa: Escola Superior de Polícia, 1991.

FERNANDES, L. F., & VALENTE, M. M. - *Segurança Interna - Reflexões e Legislação*. Coimbra: Almedina, 2005.

FERREIRA, JOSÉ MEDEIROS - “Portugal em transe (1974-1985)”, in: MATTOSO, JOSÉ (ed.): *História de Portugal*, Vol. VIII, Lisboa: Círculo de Leitores, 1994.

FIGUEIREDO DIAS, JORGE DE E COSTA ANDRADE - (*Manual da Criminologia - O Homem Delinquente e a Sociedade Criminógena*. Reimpressão. Coimbra: Coimbra Editora, 1992.

FLORY, MAURICE; MANTRAN, ROBERT – *Les régimes politiques des pays arabes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1968.

Les Grandes dates de l’Islam – Dir. Robert Mantran. Paris: Larousse, 1990.

FRANCISCO, ANA MARIA GAMEIRO - *Uma comunidade islâmica em Portugal. Um olhar sobre a comunidade do Laranjeiro - tendo como ponto de partida a sua mesquita*, Lisboa: FCSH/Universidade Nova de Lisboa, 1991.

FRANKL, GEORGE – *Os Fundamentos da Moralidade. Uma Investigação da Origem e Finalidade dos Conceitos Morais*, 1994.

FRIAS, ANTÓNIO – *Estudo sobre as Minorias Étnica*, Coimbra Editora, 1997.

FRIAS, SÓNIA I. GIRÃO - *Contribuição para o estudo de processo de adaptação à mudança: o caso de duas mulheres da Região de Lisboa*, Lisboa: UA (tese de mestrado), 1995.

GADIT, ROSEMINA FARUK - *O namoro e o noivado. Quadro referencial para um modelo comportamental feminino*, Lisboa: FCSH/Universidade Nova de Lisboa, 1996.

GARAUDY, ROGER - *Promesses de l’Islam*, Paris, 1981.

GERHOLM, TOMAS/LITHMAN, YNGVE GEORG (eds.) - *The New Islamic Presence in Western Europe*, London: Mansell, 1988.

- GIDDENS, ANTHONY, Capitalismo e moderna teoria social: uma análise das obras de Marx, Durkheim e Max Weber, Lisboa, Editorial Presença, 1990.
- GRAWITZ, M., & LECA, J. - *Traité de Science Politique - Les Politiques Publiques* (Vol. 4). Paris: Press Universitaires de France, 1985.
- HABERMAS - *Communication and the Evolution of Society*. Cambridge: Polity Press., 1995.
- HADAR, LEON, *Foreign Affairs*, vol.72, 1993.
- HADDAD, YVONNE YAZBECK & STOWASSER BARBARA – *Islamic Law and The Challenge of Modernity*. Cambridge, 2004.
- HALLAQ, WAEL - *Shari'a, Theory, Practice, Transformations*. Cambridge, 2009.
- HALLAQ, WAEL - *An Introduction to Islamic Law*. Cambridge, 2009.
- HALLAQ, WAEL - *Authority, Continuity and Change in Islamic Law*. Cambridge, 2001.
- HASSAN, IHAB – *Fazer sentido: as atribuições do discurso pós-moderno*, “ *Revista Crítica de Ciências Sociais*”, 1988.
- HEFNER, ROBERT – *Shari'a Politics: Islamic Law and Society in the Modern World*, 2011.
- HOURLANI, ALBERT – *O pensamento árabe na era liberal: 1798-1939*. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- L'Islam et l'Occident*. Marseille: Les Cahiers du Sud, 1947.
- ADAMGY M. YIOSSUF MOHAMED (Coord.), *O Islão – História e Conceitos*. Lisboa: Al Furqán, 2ª ed, 2005.
- IBN TAYMIYAH, IBN QAYIM AL-JAUZI, P.S. (eds.) - *Majmuah Fatawa*, 1990
- JASPERS, KARL - *Iniciação Filosófica*. Lisboa: Coleção Filosófica e Ensaios. Guimarães e C. Editores. 7.ª edição, 1981.
- JONES, CHARLES O., *An Introduction to the Study of Public Policy*, 3ª ed., Brooks/Cole Publishers, 1997.
- KETTANI, M. ALI (1996): “Challenges to the Organization of Muslim Communities in Western Europe. The Political Dimension”, in: Shadid, W.A.R./van Koningsveld, P.S., 1996.
- KETTANI, ALI - “The Muslim Population in Europe”, Blackwell Publishers, 1996.
- KHAN, MUQTEDAR – *Islamic Democratic Discourse: Theory, Debates and Philosophical Perspectives*, 2006.
- KHATAB, SAYED & BOUMA, GARY – *Democracy in Islam*, 2009.

- KHATAMI, MUHAMMAD - Islam, Dialogue and Civil Society, Centre for arab and Islamic Studies (The Middle East & Central Asia). Camberra: The Austrália National University, 2000.
- KINGDOM, JOHN W., Agendas, Alternatives and Public Policies, 2ªed, Addison-Wesley Educational Publishers, 1995.
- L'HEUILLET, HÉLÈNE - *Basse politique, haute police – une approche philosophique et historique*. Paris: Librairie Arthème Fayard, 2001.
- LAMCHICHI, ABDERRAHIM – Geopolitique de Islamisme. Paris: L'Harmattan, 2000.
- LARA, ANTÓNIO DE SOUSA “Ciência Política-Estudo da Ordem e da Subversão”, Lisboa, ISCSP 2005.
- LAKATOS, EVA MARIA e MARCONI, MARINA DE ANDRADE - *Fundamentos de Metodologia Científica*. São Paulo: Editora Atlas, 1985.
- LÉVY, P. - As tecnologias da inteligência: o futuro do pensamento na era da informática. Lisboa: Instituto Piaget, 1992.
- LEWIS, BERNARD – A Linguagem política do Islão. Trad. Marta Dias. Lisboa: Edições Colibri, 2001.
- LOPES, MARIA CELESTE MATEUS DAS NEVES DE CANELAS (1988): A Comunidade Ismaelita de Lisboa. Comportamentos económicos e possível incidência religiosa na esfera económica, Lisboa: FCSH/Universidade nova de Lisboa.
- MACHADO, FERNANDO LUIS LOPES: “Da Guiné-Bissau a Portugal: lusoguineenses e imigrantes”, in: Sociologia, Problemas e Práticas, no. 26, ISCTE, Lisboa, 1998.
- MACHADO, J. - Direito Internacional. Lisboa, 2003.
- MALHEIROS, JORGE MACAISTA: Imigrantes na Região de Lisboa, Lisboa: Edições Colibri, 1996.
- MALTEZ, JOSÉ ADELIINO - *Sobre a Ciência Política*. Lisboa: Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas, 1994.
- MALTEZ, JOSÉ ADELINO - *Princípios de Ciência Política – Introdução à Teoria Política*. Lisboa: Instituto Superior de Ciências Sociais e Política, 1996.
- MAKSoud, CLÓVIS, Peace Process or Puppet Show?, Foreign Policy, N°100 (Fall), 1995.
- MARX, KARL – O Capital Livro II, Editora Boitêmio. 1990

MAXWELL, KENNETH - *The Making of Portuguese Democracy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

MCLUHAN, M. - *The global village*. London, 1998.

MEDINA, JOÃO, *História contemporânea de Portugal: das invasões francesas aos nossos dias*, Vol. 4, Sacavém: Multilar, 1990.

MINC, ALAIN, *Le Nouveau Moyen Age*, Paris, Gallimard, 1993.

MIRANDA, JORGE - *Manual de Direito Constitucional*. 2.^a edição, revista. Coimbra: Coimbra Editora, Tomo I, 1982.

MIRANDA, JORGE e MEDEIROS, RUI - *Constituição Portuguesa Anotada*, Tomo III. Coimbra: Coimbra Editora, 2007.

MIQUEL, ANDRÉ – *O Islame e a sua civilização*. Lisboa-Rio de Janeiro: Edições Cosmos, 1971.

MOREIRA, ADRIANO - *Declarações dos Direitos do Homem, in Legado Político do Ocidente (O Homem e o Estado)*. 2.^a edição. Lisboa: Academia Internacional da Cultura Portuguesa, 1988.

MOREIRA, ADRIANO - *Ciência Política*. Coimbra: Livraria Almedina, 1989.

MOREIRA, ADRIANO - *Constituição da República Portuguesa Anotada*. Coimbra: Coimbra Editora, 1993.

MOREIRA, ADRIANO - *Ideologias Políticas*, Lisboa, 1964.

MOREIRA, ADRIANO - *Ciência Política*, Lisboa: Almedina, 2003.

MORGADO, MIGUEL - *Autoridade*. Lisboa : Fundação Francisco Manuel dos Santos, 2010.

MORTIER, ROLAND – *Originalité. Une nouvelle catégorie esthétique au siècle des Lumières*, Genebra, Droz, 1982.

MOZICAFREDDO, JUAN, *Estado Providência e cidadania em Portugal*, Oeiras, Celta, 1997.

NASCIMENTO, ARILSON MARTINS DO – *Moeda Palma*, Curitiba: Appris, 2015.

NIELSEN, JORGEN S., *Muslims in Western Europe*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1992.

NONNEMANN, GERD/NIBLOCK, TIM/SZAJKOWSKI, BOGDAN (eds.): *Muslim Communities in the New Europe*, Berkshire: Ithaca Press, 1996.

NUNES, RUI – *Democracia e Sociedade*, Lisboa: Almedina, 2015.

PAPINI, GIOVANI, *Gog. Trad. Port. de Souza Júnior*, Lisboa, Livros do Brasil, 1990

PAULO II, JOÃO, *Encíclica Laborem Exercens*. Lisboa: Grandes textos da Igreja n.º 6, Documentação Católica – Sampedro., 1981.

PEDROSO, MARIA LUÍSA DOS SANTOS, A mulher na comunidade islâmica de Lisboa, Lisboa: FCSH/Universidade Nova de Lisboa, 1991.

PENA PIRES, RUI/MARANHÃO, M. JOSÉ/QUINTELA, JOÃO P./MONIZ, FERNANDO/PISCO, MANUEL, Os Retornados. Um estudo sociográfico, Lisboa: Instituto de Estudos para o Desenvolvimento, 1.ª edição, 1984.

PEREIRA, A., & QUADROS, F. D. - *Manual de Direito Internacional Público*. Lisboa, 1993.

PEREIRA, MIGUEL BAPTISTA – Crise e Crítica, in “Vértice”, vol. XLIII, nº 456/7, Coimbra, 1983.

PICARD, CHRISTOPHE – L’océan Atlantique musulman. De la conquête arabe à l’époque almohade. Paris: Maisonneuve & Larose/Édition UNESCO, 1997.

PIMENTEL, ISABEL DO NASCIMENTO: Na “Outra Margem”: uma abordagem às representações sociais identitárias dos Marroquinos, Lisboa: FCSH/Universidade Nova de Lisboa, 1993.

PINTO, MARIA DO CÉU PINHO FERREIRA, “Infiéis na Terra do Islão”: os Estados Unidos, o Médio Oriente e o Islão. Fundação Calouste Gulbenkian; Fundação para a Ciência e Tecnologia. Lisboa, 2003.

PIRES, LUCAS FRANCISCO, Introdução à Ciência Política, Universidade Católica, 1998.

PLATÃO - A República de Platão, Lisboa: Submarino Editora, 1999.

PLATÃO - *A República*. 8.ª edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1966.

PLATÃO - *Apologia de Sócrates*, in Diálogos III. Sintra: Livros de bolso n.º 255, Publicações Europa-América, 1982.

RAMADAN, TARIQ – Aux sources du renouveau musulman. D’al-Afghânî à Hassan al-Bannâ un siècle de reformisme islamique. Lyon: Éditions Tawhid, 2002.

RAMADAN, TARIQ (1999): To be a European Muslim, Leicester: The Islamic Foundation.

RAPHAEL ZARISKI e MARK ROUSSEUA, « National Power and Local Governance: Problems and Perspectives», in Mark Rousseau and Raphael Zariski, Regionalism and Regional Devolution in Contemporary Perspective, New York, Praeger, 1987.

RASHID, AHMED – JIHAD. A ascensão do Islão Militante na Ásia Central. Trad. Freitas e Silva. Lisboa: Terramar, 2002.

REIS, ANTÓNIO (ed.): Portugal contemporâneo, Vol. IV, Lisboa: Publicações Alfa, 1992.

RENÉ-RÉMOND - *Por uma história política*. D. Rocha (Trad.) Rio de Janeiro: FGV. 2.^a ed., 2003.

ROCHÉ, SÉBASTIEN - *La Société Incivile - Qu'est-ce que est l'insécurité*. Paris: Editions du Seuil, 1996.

ROXIN, CLAUD - *Problemas Fundamentais de Direito Penal*, Lisboa, Vega, 2.^aEdição, 1993.

SAID, EDWARD W. – Culture & Imperialism. London: Vintage, 1993.

SAID, EDWARD W. - L'Orient crée par l'Occident. Paris: Éditions du Seuil, 1980.

SAINT-MAURICE, A./PENA PIRES, “Descolonização e migrações: os imigrantes dos PALOP em Portugal”, Revista Internacional de Estudos Africanos, 1989.

SANDER, ÅKE: “To What Extent is the Swedish Muslim Religious?”, in: Verto, 1990

SANTOS, LOUREIRO DOS- Convulsões – Ano III da «Guerra» ao Terrorismo. Lisboa: Publicações Europa – América, 2004.

SARMENTO, CRISTINA MONTALVÃO - Políticas Públicas, Espelho da Política, in A Reforma do Estado em Portugal, Actas do I Encontro Nacional de Ciência Política, Lisboa, Ed. Bizâncio, 2000.

SARMENTO, CRISTINA MONTALVÃO - Políticas Públicas e Culturas Nacionais. Cultura - Revista de História e Teoria das Ideias, Ciência Política, 2003.

SARMENTO, CRISTINA MONTALVÃO - Liberdade e Segurança nos Fundamentos do Direito Natural de Fichte, in Direito Natural, Justiça e Política, II Colóquio Internacional de Direito Natural do Instituto Jurídico Interdisciplinar da Faculdade de Direito da Universidade do Porto, I Volume. Coimbra: Coimbra Editora, 2005.

SARMENTO, CRISTINA MONTALVÃO - Política e Direito. *Texto e Pré - texto*, Cultura. Revista de História e Teoria das Ideias, nº XX. Lisboa: Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa, 2005.

SARMENTO, CRISTINA MONTALVÃO - Política e Segurança: Íntimas Ligações, Volume Comemorativo dos 20 Anos do Instituto Superior de Ciências Policiais e de Segurança Interna. Lisboa: Almedina, 2005.

SARMENTO, CRISTINA MONTALVÃO - Poder e Identidade. Desafios de Segurança, II Colóquio de Segurança Interna, Instituto Superior de Ciências Policiais e de Segurança Interna. Lisboa: Almedina, 2006.

SARMENTO, CRISTINA MONTALVÃO - Ciência Política, Políticas Públicas e a Emergência de Novos Conceitos Políticos, Intervenção Social, Políticas Públicas e Desenvolvimento Social, nº 30, Instituto Superior de Serviço Social de Lisboa, 2006.

SARMENTO, CRISTINA MONTALVÃO - Políticas e Segurança – Novas Configurações do Poder. Lisboa: Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa e ISCPSI, 2009.

SCHADT, JOSEPH, Introdução à Lei Islâmica, 1962.

SIGMUND, FREUD, A vida para nós por Peter Gay-Estudo para a Universidade de Berlim, Bizâncio, 1998.

SOARES, ROGÉRIO EHRHARDT – Direito Público e Sociedade Técnica, 2004.

STEVEN; PEACH, Ceri (eds.): Islam in Europe. The Politics of Religion and Community, London: Macmillan Press, 1991

SHAH, IDRIES – Os Sufis. Trad. Octávio Mendes Cajado. São Paulo: Editora Cultrix. 9ª ed., 1993.

SHADID, W.A.R./VAN KONINGSVELD, P.S. - The Integration of Islam and Hinduism in Western Europe, Kampen: Kok Pharos, 1991.

SHADID, W.A.R. / VAN KONINGSVELD, P.S. - Muslims in the Margin. Political Responses to the Presence of Islam in Western Europe, Kampen: Kok Pharos, 1996.

SHADID, W.A.R. / VAN KONINGSVELD, P.S. - Political Participation and Identities of Muslims in Non-Muslim States, Kampen: Kok Pharos, 1996.

SHILLS, EDWARD, Centro e Periferia, Editora Presença 1987.

SILVA, MARIA CARDEIRA DA – Um Islão Prático: o Quotidiano Feminino em Meio Popular Muçulmano. Oeiras: Celta Editora, 1999.

SILVA, TERESA DE ALMEIDA – Islão e Fundamentalismo Islâmico, Lisboa: Pactor, 2016.

SOUZA, JOSÉ C. – Filosofia, Racionalidade, Democracia, São Paulo: Scielo (Unesp), 2005.

SOUZA, TEOTÔNIO R. de – Orientalismo, ocidente e outras viroses. A sabedoria oriental e outros valores. Lisboa, 2001.

SUBKI, TAQI AL DIN – Al Iqtissad Al Islami, Cairo: Al Azhar, 1670.

TEIXEIRA, NUNO SEVERIANO A História Política na Historiografia Contemporânea, História nº13, 1988.

TEIXEIRA, NUNO SEVERIANO - *O Ultimatum Inglês. Política Externa e Política Interna no Portugal de 1890*, Lisboa, Edições Alfa, 1990.

TEIXEIRA, NUNO SEVERIANO- *Southern Europe and the Making of the European Union*. New York: Columbia University Press, 2002.

TEIXEIRA, NUNO SEVERIANO - *A Europa do Sul e a Construção da União Europeia*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2005.

TEIXEIRA, NUNO SEVERIANO, & Pinto, A. C. - *Portugal e a Integração Europeia (1945-1986)*, Temas e Debates, Lisboa, 2007.

TORRÃO, FERNANDO JOSÉ - *A Relevância Político-Criminal da Suspensão Provisória do Processo*. Coimbra: Almedina, 2000.

VAKIL, ABDOOL KARIM, *O Portugal Islâmico, O Portugal Multicultural e os Muçulmanos Portugueses*, 2003.[inc.](#)

VOLPI, FREDERIC & CAVATORTA, FRANCESCO – *Democratization of the Islamic World, Changing Patterns of Authority and Power*, 2013.[inc](#)

ZIPPELIUS, R. - *Teoria Geral do Estado*. Lisboa: Fundação Caloust Gulbenkian, 1997.

ZOUARI, FAWZIA – *Le voil islamique. Histoire et actualité, du Coran à l'affaire du foulard*. Lausanne: Éditions Favre SA, 2002.

ZUBAIDA, SAMI – *Law and power in the Islamic world*, I.B. Tauris, 2005.[inc.](#)

LEGISLAÇÃO

Diário Oficial da União a Lei nº 13.022/2014. Brasil.

Australian Federal Police Act 1979. Australia.

COM171. (2010). Bruxelas.

Constituição Brasileira (1988). Brasil.

Despacho MDN 4810/2012. Lisboa

DL n.º 204/2012, de 29 de agosto. Lisboa.

INTERNET

<http://www.cepol.europa.eu> , pesquisadas em 1 de novembro de 2015.

<http://www.comunidaislamica.pt>, pesquisadas em 2 de novembro de 2015.

<http://www.shankeety.net>, pesquisadas em 1 de janeiro de 2016.

ANEXO I

Proposta de Lei n.º 269/VII
Lei da Liberdade Religiosa

I

Necessidade de reforma do direito das religiões em Portugal

A reforma do direito das religiões em Portugal em conformidade com a Constituição é um passo fundamental na construção legislativa do Estado de direito.

A reforma é necessária porque os dois diplomas jurídicos fundamentais sobre a matéria, de nível infraconstitucional, a Concordata de 7 de Maio de 1940 e a Lei n.º 4/71, de 21 de Agosto, por vezes designada de liberdade religiosa, foram concebidos no quadro constitucional de um regime de governo antidemocrático, articulam um entendimento da liberdade religiosa e da separação entre o Estado e as religiões inconciliável quer com a Constituição quer com a doutrina católica firmada no Concílio Vaticano II, as quais são entre si coincidentes na matéria.

É certo que algumas inconstitucionalidades mais evidentes da Concordata foram removidas de modo não ostensivo: assim a não aplicação do divórcio aos casamentos católicos (artigo XXIV) foi eliminada pela alteração da Concordata (Protocolo Adicional de 15 de Fevereiro de 1975), que se antecipou à própria aprovação da Constituição de 1976; a obrigatoriedade, salvo pedido de dispensa, do ensino da religião católica nas escolas públicas (artigo XXI) foi declarada inconstitucional nos termos do Acórdão do Tribunal Constitucional n.º 423/87 (Acórdãos do Tribunal Constitucional, 10, 77), que não incidiu directamente sobre a norma concordatária, mas sobre a sua aplicação legislativa no artigo 2.º, n.º 1 do Decreto-Lei n.º 323/83, de 5 de Julho; o direito de levantar objecções de carácter político geral à nomeação de um Arcebispo ou Bispo residencial ou de um coadjutor, *cum iure successionis* (artigo X) deixou de ser e não pode voltar a ser exercido, pelo Estado, mesmo quando para tal convidado.

Outras inconstitucionalidades, que resultavam da equiparação de princípio, estabelecida no artigo XI, dos eclesiásticos às autoridades públicas, quanto à protecção do Estado, foram tacitamente suprimidas, na medida em que não foram acolhidas no Código Penal (os artigos 307.º e 358.º deste último diploma não acolheram tal equiparação, quanto ao abuso de traje e à usurpação de funções, contra o disposto no artigo XV da Concordata). Já a consideração dos capelães militares como oficiais graduados (artigo XVIII) não foi removida. Uma equiparação apenas contextual, que não consta do texto, e apenas se pode cogitar como explicação dele, decerto incompleta, é a dos eclesiásticos aos funcionários públicos quanto à comum isenção de imposto

sobre o rendimento derivado do exercício da função (artigo VIII). Neste caso foi a supressão da equiparação pela extinção deste benefício dos funcionários que tornou evidente a discriminação a favor dos eclesiásticos, *maxime* quando desempenham o mesmo tipo de funções (professores das escolas públicas) ou estão graduados como militares no mesmo posto ou como funcionários no mesmo nível do escalão de vencimentos (assistentes religiosos hospitalares e prisionais).

Numa apreciação global da Concordata de 1940 importa não esquecer que foi ela que selou a pacificação das relações entre a Igreja Católica e a República Portuguesa, antes iniciada pelos Decretos n.º 3856, de 22 de Fevereiro de 1918, e n.º 11887, de 6 de Julho de 1926, depois da guerra aberta do Estado contra a Igreja Católica que culminou com a Lei da Separação (Decreto de 20 de Abril de 1911). Mas o entendimento da separação entre o Estado e a Igreja que a Concordata consagra não é o do princípio da separação, tal como ele resulta da Constituição de 1976 e dos documentos do Concílio Vaticano II. É antes o entendimento próprio do jurisdicionalismo, como sistema em que tanto o Estado como a Igreja admitem a outra parte a intervir em matérias que lhes são essenciais (*iura in sacra*, atribuídos ao Estado, restrições à soberania e à não identificação do Estado com particularismos religiosos ou ideológicos, a favor da Igreja), e que o desenvolvimento constitucional das revisões de 1951 e 1971 vieram acentuar.

Por outro lado, a Concordata foi desenvolvida pelo Acordo Missionário, contemporâneo e com o mesmo valor jurídico da Concordata, e por uma extensa legislação complementar, bem como pela jurisprudência e pelas práticas administrativas. Este corpo normativo concordatário tem impedido a própria reestruturação jurídica da Igreja Católica, ou pelo menos a sua transparência civil, como consequência do novo Código de Direito Canónico. A comunidade territorial de base da Igreja, a paróquia, não tem tido existência jurídica civil em Portugal, mantendo-se em vez disso a instituição de origem medieval das fábricas das igrejas paroquiais, como fundações patrimoniais de sustentação do culto e os benefícios paroquiais, como fundação patrimonial de sustentação dos párocos, aparentemente para garantir os benefícios fiscais que uma certa interpretação da Concordata ligou às fábricas das igrejas.

Depois da revogação da concordata lateranense de 1921 e sua substituição pelo acordo de 1984 na Itália e da revogação da concordata espanhola de 1953 e sua substituição pelos acordos de 1976 e 1979, a Concordata portuguesa tornou-se

manifestamente anacrónica e geradora de anacronismos. O mesmo acontece depois da descolonização com o Acordo Missionário, que desenvolveu os artigos 26.º a 28.º da Concordata.

Quanto à Lei n.º 4/71, ela nunca pretendeu estabelecer a igualdade de direitos em matéria religiosa. Nas palavras do Parecer da Câmara Corporativa que contribuiu fortemente para a redacção da Lei: «Uma coisa é a liberdade religiosa e a igualdade dos cidadãos perante a lei, seja qual for o seu credo, que se referem à eliminação de toda a coacção em matéria de religião e constituem o mínimo igualmente exigível do Estado por todas as confissões reconhecidas. Outra coisa é o conjunto de providências que, excedendo o mínimo de tutela exigível por todas em obediência ao princípio da imunidade de coacção, se considerem aplicáveis apenas a algumas delas» Antunes Varela, Lei da Liberdade Religiosa (Lei n.º 4/71, de 21 de Agosto de 1971) e Lei de Imprensa (Lei n.º 5/71, de 5 de Novembro de 1971), Coimbra, Coimbra Editora, 1972, p.86 (a nota de pé de página que acompanha o texto citado revela que quando o relator fala de "algumas" tem apenas em vista a Igreja Católica).

O referido «mínimo» são os direitos negativos individuais de liberdade religiosa. É certo que a Lei n.º 4/71 declarou reconhecer outros direitos, inclusivamente direitos colectivos de liberdade religiosa às confissões religiosas não católicas reconhecidas Jorge Miranda, no Parecer sobre a primeira versão do Anteprojecto, enviado pela Conferência Episcopal como anexo à sua resposta, nota com razão, que deve ter-se por inconstitucional só ser consentida a confissões reconhecidas (nas condições estabelecidas na base IX) a construção ou instalação de templos ou lugares destinados à prática do culto (base XVII). Haveria que acrescentar a base VII, na parte em que repete o artigo XXI da Concordata, pelas razões do citado Acórdão do Tribunal Constitucional n.º 423/87. Não cabe aqui discutir a constitucionalidade das várias normas da Lei n.º 4/71, pelo que a citação feita é mais reveladora do espírito constitucional ao tempo prevalecente do que do conteúdo da lei e da própria proposta de lei da Câmara Corporativa. Mas a verdade é que nenhuma confissão não católica foi, antes de 25 de Abril de 1974, concretamente reconhecida ao abrigo da lei e da legislação que a regulamentou (Decreto-Lei n.º 216/72, de 27 de Junho). Deste modo, tudo ou quase tudo se passou como se a Lei n.º 4/71 nunca tivesse existido.

Uma das explicações para a não aplicação da Lei n.º 4/71 reside certamente na manutenção de exigências, que vinham do Código Administrativo de 1940 (artigo 449.º) e que representavam um círculo inextrincável: segundo o Código Administrativo

e a Lei n.º 4/71 uma associação para se constituir tinha de demonstrar que se constituía de harmonia com normas de hierarquia e disciplina de religião a que pertenceria; mas a religião, ou confissão na terminologia da Lei n.º 4/71, para ser reconhecida juridicamente, teria de se constituir ela própria de acordo com normas de uma religião ou confissão reconhecida, se não estaria sujeita às sanções previstas para as associações secretas, proibidas pelo Decreto-Lei n.º 39660, de 10 de Maio de 1954. Por outras palavras: a Lei n.º 4/71 não previa a possibilidade da constituição originária de uma confissão em Portugal, nem fornecia os critérios do reconhecimento de uma confissão estrangeira, pelo que se tornava impossível demonstrar a conformidade com as normas confessionais do estabelecimento da confissão em Portugal. Vontade de quebrar o círculo não existia na Administração, tanto mais que as confissões não católicas eram consideradas menos nacionalistas, se não estrangeiradas, o que durante a guerra colonial se agravou com a suspeita de que apoiavam os movimentos independentistas.

A liberalização chegou com a revolução de 25 de Abril, através da aplicação às associações religiosas do regime geral das associações civis do Decreto-Lei n.º 594/74, de 7 de Novembro. Com efeito, no registo das confissões religiosas reconhecidas criado pelo artigo 11.º do Decreto n.º 216/72 para dar execução à Lei n.º 4/71, só depois de 25 de Abril de 1974, por despachos de 12 de Junho de 1974, foram inscritas as duas únicas confissões que tinham requerido, já em 1972, a inscrição, por estarem regularmente instituídas, antes do início da vigência da Lei n.º 4/71, associações religiosas delas integrantes (pelo que se deviam considerar reconhecidas, segundo o artigo 12.º do Decreto): a Igreja Evangélica Metodista Portuguesa e a Igreja Adventista do Sétimo Dia. Pouco depois (Despacho de 1 de Julho) foi inscrito como associação o Exército de Salvação, cujo processo se arrastava desde 1972. Todas as restantes pessoas colectivas entretanto inscritas - são no total 459 em Março de 1998 - foram-no como associações civis, ao abrigo do Decreto-Lei n.º 594/74. Como o modelo desenhado pelo Código Civil para as associações civis, com assembleia geral, direcção e conselho fiscal, é claramente desajustado à efectiva organização das comunidades religiosas, estas têm um estatuto jurídico que desfigura e oculta a sua realidade sociológica. No registo, que se transformou num registo de associações religiosas (isto é civis com fins religiosos) não católicas, não se distinguem as igrejas e outras comunidades religiosas das instituições por elas criadas e das federações em que se associam.

Além da liberalização do reconhecimento de associações religiosas, também se avançou decisivamente para uma maior conformidade com a Constituição noutras matérias. Destacam-se o acesso à segurança social, às escolas e à televisão:

- em 1983, pelo Decreto Regulamentar n.º 5/83, de 31 de Janeiro, ficaram obrigatoriamente abrangidos pelo regime geral da previdência, além dos «membros do clero secular e religioso da Igreja Católica», os «ministros das outras igrejas, associações e confissões religiosas legalmente existentes nos termos da lei» (artigo 1.º);
- em 1989, o Decreto-Lei n.º 286/89, de 29 de Agosto, prevê (artigo 7.º) uma disciplina optativa da «Educação Moral e Religiosa Católica (ou de Outras Confissões), que, nas condições do Despacho Normativo n.º 104/89, de 7 de Setembro, passou a poder ser ministrada nas escolas dos 2.º e 3.º ciclos do ensino básico e do ensino secundário por professores propostos pelas «diversas confissões religiosas com implantação em Portugal»;
- o Despacho Normativo n.º 104/89 foi, por último, revogado pelo Decreto-Lei n.º 329/98, de 2 de Novembro, que estende esta possibilidade a todo o ensino básico, além do ensino secundário;
- em 1997, mediante acordo entre a Radiotelevisão Portuguesa, S.A. e a Comissão do Tempo de Emissão das Confissões Religiosas, foram finalmente fixados e aplicados critérios de distribuição do tempo de emissão atribuído às confissões religiosas no serviço público da televisão pelo artigo 25.º da Lei n.º 58/90, de 7 de Setembro.

Um desenvolvimento normativo importante na matéria é o do direito internacional, especialmente a Convenção europeia dos direitos do homem de 1950, os Pactos internacionais de direitos civis e políticos e de direitos económicos, sociais e culturais de 1966, a Convenção sobre os direitos dos trabalhadores migrantes de 1990, etc. Embora o direito internacional seja imediatamente aplicável em Portugal, a prática jurídica portuguesa não tem sido afectada por esse desenvolvimento.

II

Objectivo e âmbito da proposta

Demonstrada a necessidade de revisão ou reforma dos diplomas fundamentais em matéria de liberdade religiosa cabe perguntar por onde começar. Embora na Itália e na Espanha se tenha optado por rever a Concordata e só depois se tenha procedido à reforma legislativa, em Portugal a resposta só pode ser: por onde se pode, logo que se possa. Ora, a reforma da Lei n.º 4/71 é o passo que pode ser já dado. É também o que faz mais mister, porque é nesse campo que há queixas de violação dos direitos de liberdade religiosa, e sobretudo de discriminação religiosa, já expressas perante órgãos de soberania (cfr., por exemplo, a petição n.º 159/VI (2ª), DAR, 2.º C, de 12-2-93, p.129). As eventuais dificuldades no processo de revisão da Concordata poderão ter sido diminuídas uma vez que se pediu a própria participação da Igreja Católica no processo de consulta e discussão do Anteprojecto, o que decerto facilitará negociações futuras, criando o clima de entendimento indispensável para qualquer eventual revisão. Deste modo, estando embora de acordo com o Professor Antunes Varela, quando disse, em comentário à primeira versão do Anteprojecto, que a Concordata é um instrumento jurídico-político que necessita de urgente revisão por assentar sobre pressupostos históricos ultrapassados pelas circunstâncias, não o acompanhamos quando conclui que o primeiro passo a dar deveria consistir nessa revisão «A Igreja Católica e as outras confissões religiosas na Lei da Liberdade Religiosa», *Forum Canonicum*, 6, n.º16-17, 1997, pp.12-13.. Posição aqui idêntica à adoptada é a do Professor Jorge Miranda, em parecer sobre a mesma versão, pedido e enviado à Comissão de Liberdade Religiosa pela Conferência Episcopal «A Liberdade Religiosa em Portugal e o anteprojecto de 1997», *Direito e Justiça*, 12-2, 1998, pp 15, 23. E no mesmo sentido se pronunciou, o Professor Roque Cabral em comentário à mesma versão, na revista *Brotéria* «Liberdade religiosa, Concordata», *Brotéria*, 145, 1997, p. 79-81.. Como nota este último autor, praticamente tudo e mais do que a Concordata assegurava à Igreja Católica está já assegurado pela actual Constituição e ficará ainda mais explicitamente assegurado com uma lei nos moldes da agora proposta. Contudo, a nova lei não vem tornar dispensável a existência de uma Concordata, na medida em que há matérias que assumem dimensão ou contornos especiais relativamente à Igreja Católica (casamento católico, criação de organizações, feriados, património, etc.) e em que tanto a Igreja Católica como o Estado têm interesse na fixação de um regime jurídico que seja no essencial imune às mudanças

de maioria parlamentar. A diferença na forma não pode, é claro, ser acompanhada de diferenças materiais de regime, que ofenderiam o princípio da igualdade. Por isso, a proposta foi norteadada pela preocupação evidente de as suas normas serem substancialmente aplicáveis à Igreja Católica, mesmo quando a sua aplicação imediata a esta é impossibilitada pela Concordata e pelo corpo de legislação complementar dela, até à sua desejável revisão.

O âmbito da proposta é naturalmente condicionado pelas considerações antecedentes. Não é uma declaração de princípios que quase nada adianta à Constituição, além de instituir uma Comissão de Liberdade Religiosa, remetendo para acordos futuros a efectivação dessa liberdade só para algumas confissões, como se fez em Espanha. Também não é um código do direito das religiões, direito que está começando a sistematizar-se em Portugal e que não está codificado em parte alguma. Tem a dimensão que permite a aplicação imediata e que corresponde aproximadamente à Concordata vigente, aos acordos entre o Estado e as confissões celebrados na Itália, na Espanha e na Alemanha e ao projecto de lei italiano «*Norme sulla libertà religiosa e abrogazione della legislazione sui culti ammessi*», «*disegno di legge*» apresentado em 3.7.1997, *Atti Parlamentari. Camera dei Deputati*, n.º 3947, que influenciaram o seu conteúdo.

III

Princípios

O capítulo I explicita os princípios constitucionais que inspiram toda a regulação jurídica do sector.

No artigo 1.º reproduz-se o n.º 1 do artigo 41.º da Constituição. A força jurídica da garantia constitucional exprime-se através do qualificativo «inviolável». É a única liberdade fundamental assim qualificada na Constituição, pertencendo a liberdade de consciência e de religião ao núcleo de direitos fundamentais que não podem ser afectados pela declaração de estado de sítio ou de estado de emergência (artigo 19.º, n.º 6). A Constituição também estabelece que é direito fundamental a interpretar e a integrar de harmonia com a Declaração Universal dos Direitos do Homem (artigo 16.º e n.º 2) e com outras regras aplicáveis de direito internacional (artigos 8.º e 16.º, n.º 1), o que implica uma interpretação extensiva e evolutiva do direito e, desde logo, um conceito amplo de religião, que abrange sistemas de crenças que não incluem a crença

em um Deus pessoal, como é o caso do confucionismo e do budismo, pelo menos em certas interpretações destas religiões, claramente abrangidas pelos textos internacionais. O princípio da igualdade vem consagrado na Constituição no artigo 13.º, n.º 2, como princípio de não discriminação, positiva e negativa, por causa de religião, entre outros fundamentos, e especialmente quanto à liberdade religiosa no n.º 2 do artigo 41.º, como princípio de não discriminação negativa. O n.º 1 do artigo 2.º sintetiza os dois textos. As convicções aqui em questão são apenas as convicções em matéria de religião e de consciência, interpretando-se assim a palavra «convicções» do n.º 2 do artigo 41.º, que não abrange certamente todas as «convicções políticas ou ideológicas» a que se refere o artigo 13.º, o qual por sua vez, inclui as convicções religiosas no âmbito da «religião» como causa de discriminação.

Não se inclui uma disposição semelhante à da segunda parte do n.º 2 da base IV da Lei n.º 4/71, tendo em vista as especiais proibições de discriminação derivadas dos artigos 47.º, n.º 2, e 50.º, n.º 1 da Constituição (igualdade de acesso à função pública e aos cargos públicos), por ser, sem dúvida, supérflua, senão restritiva, em face da redacção mais ampla que se retirou do n.º 2 do artigo 13.º da Constituição («ninguém pode ser privilegiado, beneficiado, prejudicado»).

O princípio da não discriminação das igrejas ou comunidades religiosas (artigo 2.º, n.º 2) integra o princípio da igualdade de direitos, dado o reconhecimento constitucional de direitos colectivos fundamentais das mesmas (artigo 41.º, n.ºs 4 e 5), e, embora não explícito na Constituição, resulta claramente da conjugação dos artigos 12.º, n.º 2, 13.º, n.º 2, e 41.º, n.ºs 4 e 5.

O artigo 3.º (princípio da separação) reproduz o n.º 4.º do artigo 41.º da Constituição.

Os n.ºs 2 e 3 do artigo 4.º reproduzem os n.ºs 2 e 3 do artigo 43.º da Constituição, que são aplicações do princípio da não confessionalidade do Estado, a que se deu expressão geral no n.º 1.

Os artigos 5.º e 6.º desenvolvem os princípios constitucionais sobre restrições a direitos fundamentais na sua aplicação à liberdade religiosa, no confronto desta com outros direitos e interesses constitucionalmente protegidos (artigos 5.º, n.º 1, e 6.º), com o direito penal (n.º 2 a 3 do artigo 5.º) e a lei em geral (n.º 4 do artigo 5.º). O n.º 5 do artigo 5.º é retirado do n.º 6 do artigo 19.º da Constituição.

Pode perguntar-se, em face do n.º 2 do artigo 18.º da Constituição, se a liberdade religiosa pode ser restringida por lei, uma vez que o artigo 41.º da Constituição não

prevê quaisquer restrições, devendo a única referência à lei no n.º 6, quanto à objecção de consciência, interpretar-se no sentido de abranger apenas leis de implementação ou de garantia de exercício.

Há, porém, limites imanes aos direitos fundamentais que resultam da possibilidade de conflitos entre eles ou deles com interesses constitucionalmente protegidos como, por exemplo, interesses colectivos da paz internacional e civil ou os da soberania ou da forma democrática do Estado. Há práticas religiosas ou religiosamente motivadas que são evidentemente proibidas, tais como sacrifícios humanos, imolação de viúvas pelo fogo, perseguições de bruxas, incitamento a guerra de motivação religiosa, execução de sentenças religiosas de condenação à morte, poligamia, maus tratos como forma de exorcismo, castrações ou excisões de menores, *flirty fishing* através da prostituição de menores, impedimento de tratamento médico de menores ou dependentes, etc.. Trata-se, em todos estes casos, de actos que preenchem tipos de crimes, que não são justificados por objecção de consciência. São os limites desta última que marcam a fronteira do ilícito, no confronto da liberdade de consciência com regras gerais de ilicitude.

Também podem ocorrer conflitos entre diferentes faculdades e direitos englobados na liberdade religiosa, como sejam os casos, tratados pela jurisprudência constitucional estrangeira, de oração nas escolas e do crucifixo nos tribunais e nas escolas. Nestes casos, o direito ao culto de uns pode colidir com o direito de outros a não ser obrigado a actos de culto contra a convicção própria, ou com o direito a não ser perguntado por qualquer autoridade acerca das suas convicções ou com o direito à não interferência do Estado em matéria religiosa. Aqui também deverá procurar-se a solução que implique o menor sacrifício dos direitos em conflito. O mandamento da tolerância é expressamente consagrado no artigo 6.º, como «um princípio constitucional complementar da liberdade religiosa» (Joseph Listl) Em Joseph Listl, Dietrich Pirson (eds.), *Handbuch des Staatskirchenrecht der Bundesrepublik Deutschland*, 2.ª ed., Berlin, Duncker & Humblot, I, 1994, p.442., que sintetiza numa sociedade com pluralismo religioso e Estado não-confessional as doutrinas constitucionais da concordância prática ou do melhor equilíbrio possível entre os direitos, explicitando o conteúdo do n.º 2 do artigo 18.º da Constituição.

IV

Direitos individuais de liberdade religiosa

Os direitos individuais de liberdade religiosa são aplicações ou desenvolvimentos do direito fundamental de cada indivíduo à liberdade religiosa. Só quando o seu exercício implica prestações positivas ou negativas de outros, traduzindo-se assim no exercício de um direito subjectivo em sentido restrito, como direito a uma prestação, depende ele do reconhecimento da parte do obrigado. O reconhecimento público através da inscrição no registo da igreja ou comunidade religiosa invocada apenas facilitará esse reconhecimento e, portanto, a eficácia do direito. As entidades públicas podem, porém, fazer depender do registo as prestações a que estejam obrigadas por causa da religião. É o que se estabelece imperativamente quanto aos direitos dos ministros de culto às prestações do sistema de segurança social (artigo 14.º) e a certas formas de serviço militar (artigo 15.º). A prática por ministro do culto de actos públicos de registo do casamento civil por forma religiosa restringe-se às igrejas ou comunidades religiosas radicadas no país. Não é uma exigência da liberdade religiosa, que apenas implica o direito de celebrar casamento com os ritos, os ministros do culto e segundo as normas da respectiva igreja ou comunidade religiosa (artigo 9.º), mas não o reconhecimento civil desse casamento. Prevê-se, contudo, o reconhecimento, como casamento civil, dos casamentos celebrados por forma religiosa no seio de igrejas ou comunidades religiosas não católicas radicadas no país, em vista do regime do casamento católico (artigo 17.º). Segue-se, assim, por razão de igualdade, o exemplo dos acordos italianos e espanhóis e a proposta de lei italiana.

A enumeração dos direitos que, segundo os artigos 7.º a 12.º, estão compreendidos na liberdade de consciência, de religião e de culto não é exaustiva, seguindo critérios pragmáticos.

No artigo 7.º especificaram-se conteúdos que já foram expressos, embora, às vezes, de forma menos completa, na Lei n.º 4/71 (base III quanto às alíneas a), b), d), g) e h)), na Declaração Universal dos Direitos do Homem (artigo 18.º, n.º 1, e 2.º), quanto às alíneas a), b), c), f), g) e h)), na Convenção Europeia dos Direitos do Homem e no Pacto Internacional Relativo aos Direitos Cívicos e Políticos (artigo 9.º, n.º 1, da Convenção e 18.º do Pacto quanto às alíneas a), b), d), f), g) e h)), na Lei Orgânica espanhola (artigo 2.º, quanto às alíneas a) a d) e f) a g)) e no *disegno di legge* italiano (artigo 2.º, quanto às alíneas b), d), f) e g)). Inovou-se, na alínea i), o direito de escolher

para os filhos os nomes próprios da onomástica religiosa da religião professada, que deriva do artigo 41.º, n.º 1, conjugado com o artigo 26.º, n.º 1, da Constituição, e é especialmente reclamado pelas confissões não cristãs. Todas as restantes alíneas do artigo 7.º estão também abrangidas pelo n.º 1 do artigo 41.º da Constituição, conjugado com os artigos 37.º, n.º 1 (quanto às alíneas c) e d)) 42.º, n.º 2 (quanto à alínea e)), 45.º e 46.º (quanto à alínea f)).

Teve-se especialmente em vista garantir a liberdade de consciência e de religião das pessoas com convicções ateias e agnósticas ao prever-se o direito de não ter e de deixar de ter religião, de abandonar a crença que se tinha, de informar e se informar sobre religião, de exprimir e divulgar livremente, pela palavra, pela imagem ou por qualquer outro meio, o seu pensamento em matéria religiosa, de produzir obras científicas, literárias e artísticas em matéria de religião, de reunir-se, manifestar-se e associar-se com outros de acordo com as próprias convicções em matéria religiosa, além de todos os direitos negativos de liberdade religiosa do artigo 9.º, do direito de educar os filhos em coerência com as próprias convicções em matéria religiosa (artigo 10.º) e de poderem ser objectores de consciência.

A todas as liberdades previstas no artigo 7.º, de ter, escolher, professar, exprimir, reunir-se, etc., correspondem liberdades negativas de não ser obrigado nem coagido a ter, escolher, professar etc.. Algumas já integram a declaração do direito no artigo 7.º. As que se reuniram no artigo 8.º formulam-se autonomamente por alguma razão especial, por vezes apenas histórica, por terem sido negadas ou se recluir a sua violação em certos contextos. Assim, a alínea a) teve em conta as formulações da Lei n.º 4/71 (base IV, n.º 1), da Declaração Universal (artigo 18.º, n.º 2) e da Lei Orgânica espanhola (artigo 2.º, n.º 1, alínea b), a da alínea b) deriva em parte do artigo 47.º, n.º 3, da Constituição, a da alínea c) reproduz o n.º 3 do artigo 41.º da Constituição, a da alínea d) corresponde ao regime jurídico vigente (cfr. por exemplo, o artigo 127.º, n.º 3, da Constituição e o artigo 559.º n.º 2 do Código de Processo Civil), além de ser matéria de consciência na tradição cristã (Mateus 5, 33-37, Tiago 5,12). O n.º 2 do artigo 8.º é extraído do n.º 3 do artigo 35.º da Constituição.

No artigo 9.º autonomizam-se os direitos de participação religiosa, que são condicionados pelo acordo dos ministros de culto e pelas normas da igreja ou comunidade religiosa escolhida.

Reconhece-se aos pais o direito de educação dos filhos em coerência com as próprias convicções em matéria religiosa, de acordo com o artigo 25.º da Declaração

Universal dos Direitos do Homem, o artigo 2.º do Protocolo n.º 1 Adicional à Convenção Europeia dos Direitos do Homem e o artigo 18.º, n.º 4, do Pacto Internacional Relativo aos Direitos Civis e Políticos, no respeito da integridade moral e física dos filhos e sem prejuízo da saúde destes (artigo 10.º, n.º 1). Manteve-se o limite dos dezasseis anos, estabelecido pelo artigo 1886.º do Código Civil, como idade da maioridade religiosa (artigo 10.º, n.º 2).

Não se ignora que quanto à maior parte das faculdades abrangidas pela liberdade religiosa se justifica um exercício autónomo pelo menor mais cedo (o *disegno di legge* italiano estabelece 14 anos para a maioridade religiosa; a lei alemã de 1921 (RKEG) estabelece que a criança deve ser ouvida a partir dos 10 anos, não pode ser obrigada a mudar de educação religiosa a partir dos 12 anos e tem plena emancipação religiosa a partir dos 14 anos; o Código de Direito Canónico reconhece o direito de escolher Igreja ritual a partir dos 14 anos - cân. 111, § 2 - e a capacidade de admissão ao noviciado aos 17 anos - cân. 643, § n.º 1), mas os direitos de exercício dos menores estão salvaguardados pela referência do corpo do artigo ao respeito pela integridade moral do menor, como limite ao direito dos pais de educação religiosa dos filhos menores. Por outro lado, há direitos de liberdade religiosa que dependem de outros direitos (o de escolher a forma religiosa do casamento depende do de casar; o de exercer a religião profissionalmente ou em instituto de vida consagrada depende da liberdade de escolha da profissão ou de domicílio). Em geral, não se vê razão para abandonar o critério do Código Civil, tanto mais que pode haver abusos, sendo insegura a fronteira entre o zelo e a coacção e havendo neste domínio queixas contra alguns novos movimentos religiosos.

Os n.ºs 1, 2 e 3 do artigo 11.º contêm determinações do direito à objecção de consciência que se consideram suficientemente apoiadas na jurisprudência e na doutrina nacionais. Veja-se nomeadamente o Acórdão do Tribunal Constitucional n.º 681/95 e respectivas declarações de voto, *Diário da República*, II série, 30.11.96, pp. 150 ss. e estrangeiras. O n.º 3 acolhe um princípio que encontra expressão na Lei Fundamental da República Federal da Alemanha, artigo 12.º, secção 2.

O artigo 12.º regula o exercício da liberdade religiosa e, especialmente, o direito à assistência religiosa em situações de possível colisão com obrigações do titular detido, internado ou sujeito a obrigações militares ou outras limitativas da liberdade de deslocação. É matéria regida para a Igreja Católica pelo artigo XVII da Concordata (o qual está regulamentado: quanto às Forças Armadas, pelo Decreto-Lei n.º 93/91, de 26

de Fevereiro - cfr. especialmente o artigo 1.º, n.º 3 -, alterado pelo Decreto-Lei n.º 54/97; quanto aos hospitais, pelo Decreto-Regulamentar n.º 58/80, de 10 de Outubro, a Portaria n.º 603/82, de 18 de Junho, e o Decreto Regulamentar n.º 22/90, de 3 de Agosto; quanto aos estabelecimentos tutelares e colégios do Ministério da Justiça pelo Decreto-Lei n.º 345/85, de 23 de Agosto; quanto às prisões, pelos Decretos-Leis n.ºs 268/81, de 16 de Setembro, e 79/83, de 9 de Fevereiro). Mas enquanto que o artigo XVII se situa na perspectiva dos direitos da Igreja, a proposta coloca-se na perspectiva do direito individual ao exercício da liberdade religiosa, incluindo o de recorrer à assistência religiosa escolhida e à prática dos actos de culto. Por outro lado, em vez de se remeter, como no artigo XVII, a definição das restrições para «a observância dos respectivos regulamentos, salvo em caso de urgência», estabelece-se um critério material (imprescindibilidade por razões funcionais ou de segurança), controlável pelo ministro do culto respectivo, mediante a audiência prévia deste, sempre que possível. A definição das formas de assistência e de culto depende do ministro do culto (cfr. artigo 9.º, alínea a)), pelo que não se exclui a intervenção de pessoas autorizadas por este (prevista para a assistência religiosa católica no n.º 6 do artigo 2.º do Decreto-Lei n.º 93/91, na redacção do Decreto-Lei n.º 54/97, nas alíneas c) e f) do artigo 5.º do Decreto Regulamentar n.º 58/80, no n.º 2 do artigo 2.º do Decreto Regulamentar n.º 22/90 e no artigo 15.º do Decreto-Lei n.º 79/83). Até agora, os crentes de igrejas e comunidades religiosas não católicas eram contemplados, quando reclusos, em termos semelhantes aos propostos, pelo regime dos artigos 89.º a 94.º e 192.º do Decreto-Lei n.º 265/79, de 1 de Agosto, e quando militares pela garantia do artigo 24.º do Decreto-Lei n.º 34-A/90, de 24 de Janeiro, (a conjugar com o n.º 3 do artigo 1.º do Decreto-Lei n.º 93/91), pressupondo ainda a obrigação de informar sobre os seus pedidos e necessidades de assistência religiosa imposta aos capelães católicos nos hospitais (alínea g) do artigo 5.º do Decreto Regulamentar n.º 22/90) um direito a essa assistência.

O direito de suspender o trabalho no dia de descanso semanal, nos dias das festividades e nos períodos horários que lhes sejam prescritos pela confissão que professam (artigo 13.º, n.º 1) deve compatibilizar-se com os direitos da entidade empregadora e com o princípio de igualdade. Seguiu-se o modelo de alguns acordos italianos (artigo 17.º da Lei n.º 516, de 22 de Novembro de 1988 (adventistas), artigo 4.º da Lei n.º 102, de 8 de Março de 1989 (comunidades hebraicas)), aplicável em regime de flexibilidade de horário. É certo que o Estado francês concede aos seus funcionários e agentes autorização de ausência por ocasião das festas próprias das confissões ou

comunidades arménia, israelita ou muçulmana a que pertençam, em três dias por ano em cada caso (circular de 9 de Janeiro de 1991) Bernard Jeuffroy, François Tricard, *Liberté religieuse et régimes des cultes en droit français*, Paris, Cerf, 1996, p.1037). Mas esta solução não resolve os problemas de igualdade referidos.

O n.º 2 do artigo 13.º sobre a dispensa de aulas e marcação de exames generaliza com leve adaptação o que já dispunham, para os ensinos básico e secundário, o Despacho n.º 127/79, de 27 de Novembro de 1979, do Secretário de Estado dos Ensinos Básico e Secundário (*Diário da República*, II Série, de 15.12.1979), e para o ensino superior, a Portaria n.º 947/87, de 18 de Dezembro.

Competindo às igrejas e demais comunidades religiosas dispor autonomamente sobre a designação, funções e poderes dos seus representantes, ministros, missionários e auxiliares religiosos (artigo 21.º, n.º 1, alínea b)), a proposta utiliza um conceito legal autónomo de ministro de culto, sem outra determinação à partida, do que a que resulta das palavras, que implicam uma relação funcional com o exercício do culto. Mas das várias disposições que utilizem o conceito (cfr. artigos 9.º, 12.º, 14.º, 15.º 16.º, 17.º, 18.º, 21.º, 22.º, 31.º) resultam determinações sistemáticas, relativas a essa e outras funções possíveis dos ministros de culto. E teve-se presente, como elemento histórico da interpretação do conceito, que nele se integram nuclearmente os «ministros sagrados» ou «clérigos» da Igreja Católica, nesta definidos pelo sacramento da ordem, a que estão reservados os ofícios para cujo exercício se requer o poder de ordem ou o poder de governo eclesiástico (cânones 207 e 274, § 1 do Código de Direito Canónico), mas, mesmo estes, apenas quando se dedicam ao ministério eclesiástico. Tendo em vista as confissões não católicas, renunciou-se a uma definição como a do n.º 3 da base XIX da Lei n.º 4/71, moldada sobre o direito canónico da altura. Há que determinar em cada caso o âmbito do conceito, tendo em vista as razões do regime jurídico a aplicar.

Assim, para efeito da autorização de residência a ministros de culto estrangeiros e do direito às prestações do sistema de segurança social, equiparam-se aos ministros do culto os membros de institutos de vida consagrada (desde que se dediquem ao exercício de actividade religiosa) e outras pessoas que exercem profissionalmente actividades religiosas (n.ºs 3 a 5 do artigo 15.º).

O n.º 4 do artigo 15.º conjuga-se com o artigo 65.º, de modo a garantir todos os direitos adquiridos ao abrigo do regime de segurança social instituído pelo Decreto Regulamentar n.º 5/83, de 31 de Janeiro, mas reservando para o futuro tais direitos aos

ministros do culto e pessoas equiparadas das igrejas e comunidades religiosas que venham a inscrever-se como pessoas colectivas religiosas.

O n.º 2 do artigo 15.º corresponde ao artigo XII da Concordata, seguindo-o.

O n.º 1 do artigo 16.º corresponde ao artigo XIV da Concordata e reproduz, com adaptações redaccionais à técnica jurídica da proposta, o artigo 32.º, n.º 1, da Lei do Serviço Militar (Lei n.º 30/87, de 7 de Julho). Assim, onde este se refere a «qualquer religião com expressão real no país», a proposta diz «das igrejas e comunidades religiosas inscritas». Aos serviços de assistência religiosa e de saúde acrescentaram-se os de acção social. O n.º 2 do artigo 16.º traduz, do mesmo modo, o regime do n.º 2 do artigo 82.º do Regulamento da Lei do Serviço Militar (Decreto-Lei n.º 463/88, de 15 de Dezembro).

Segundo o artigo 6.º do Decreto-Lei n.º 387-A/87, de 29 de Dezembro, podem pedir escusa de intervenção como jurados as pessoas que sejam ministros de qualquer religião ou membros de ordem religiosa. Essencialmente, no artigo 17.º, estendeu-se esta faculdade às pessoas que exerçam profissionalmente actividades religiosas, por identidade de razão. Não se substitui a faculdade de escusa por uma isenção automática da obrigação, como no artigo XIII da Concordata, por não pertencer ao Estado sancionar, mas apenas permitir o exercício de obrigações meramente religiosas. Pela mesma razão, não parece necessário isentar de cargos cuja assunção não é civilmente obrigatória e que o mesmo artigo XIII refere como «incompatíveis com o estado eclesiástico», tanto mais que esses cargos deixaram de ser expressamente referidos no actual Código de Direito Canónico (cânone 285).

O artigo 18.º deve conjugar-se com os artigos 59.º a 61.º, que alteram os artigos 1615.º, 1654.º, alínea b), e 1670.º, n.º 2 do Código Civil. O artigo 1615.º insere-se no capítulo «celebração do casamento civil» e da conjugação da nova redacção com o artigo 1587.º, também do Código Civil, resulta que continuará a haver só duas modalidades de casamento: católico e civil, e que o casamento civil pode ser celebrado da forma fixada no Código Civil e nas leis do registo civil ou de forma religiosa, nos termos de legislação especial, que no caso é a Lei da Liberdade Religiosa e mais legislação que a desenvolve ou regulamenta. Não há, portanto, criação de nenhum novo regime jurídico do casamento, nenhum diferente contrato de casamento religioso com recepção de normas do direito interno de certa igreja ou comunidade religiosa, a que a lei atribua, em certas condições, efeitos civis. Apenas o casamento civil passa a poder ser celebrado de duas formas ou de forma civil, exclusivamente nos termos descritos na

lei civil; ou de forma religiosa, com intervenção de um ministro de culto de uma igreja ou comunidade religiosa radicada no país, com os ritos da respectiva religião. Para assegurar a exacta compreensão do regime civil do casamento que celebram - dada a conhecida divergência de alguns direitos religiosos em matéria de igualdade de direitos e deveres dos cônjuges, monogamia, dissolução, etc. -, o certificado para casamento não é passado sem que o conservador se tenha assegurado de que os nubentes têm conhecimento dos artigos 1577.º, 1600.º, 1671.º e 1672.º do Código Civil. Também se não dispensa a presença de duas testemunhas, que é tradicional e se mantém no casamento católico (*canône* 1108 do Código de Direito Canónico).

V

Direitos colectivos de liberdade religiosa

Titulares dos direitos colectivos de liberdade religiosa são «as igrejas e as outras comunidades religiosas», como reconhece a Constituição (artigo 41.º, n.º 3), e ainda as pessoas colectivas por elas criadas. As igrejas são aquelas comunidades religiosas que a si mesmas se designam desse modo, sendo juridicamente insustentável um conceito teológico de igreja que reduza as igrejas às «igrejas de Deus» ou cristãs, ou em última análise, à única igreja «católica». O conceito de confissão é usado na lei (cfr. os artigos 7.º, alíneas g), h), i), 13.º, n.ºs 1 e 3, 19.º, 20.º, corpo do artigo e n.º 1, 21.º, n.º 2, 22.º, alíneas c), d) e g), 23.º, n.ºs 1 e 2, 24.º, n.ºs 1 e 2), a exemplo da Constituição (artigo 41.º, n.º 4), para designar os crentes da mesma fé ou credo, ou o próprio conteúdo da crença religiosa que se confessa ou professa. No seu uso actual, a palavra «confissão» designa frequentemente os crentes de várias igrejas ou comunidades religiosas - por exemplo, «confissão evangélica» designa o conjunto de igrejas que se reconhecem mutuamente como professando a mesma fé evangélica Cfr. os artigos "Kirche", "Konfession", "Religion" em *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, ed. Herbert Cancik *et al.*, Stuttgart, Kohlhammer, 1988 ss... A cada igreja ou comunidade religiosa compete definir a sua confissão e a sua identidade confessional no confronto com outras confissões, podendo fazê-lo considerando para certos efeitos relevantes diferenças que considera irrelevantes para outros efeitos (o que foi considerado no regime do ensino religioso nas escolas públicas - artigo 28.º - e dos tempos de emissão religiosa - artigo 24.º). Como os direitos colectivos de liberdade religiosa se baseiam na liberdade religiosa dos indivíduos que integram as igrejas ou

comunidades religiosas, a definição juridicamente relevante da confissão depende destas últimas e não ao invés.

As igrejas e as demais comunidades religiosas que não se designam como igrejas são definidas como comunidades sociais organizadas e duradouras em que os crentes podem realizar todos os fins religiosos que lhes são propostos pela respectiva confissão Cfr. Axel v.Campenhansen, "New and Small Religious Communities in Germany", European Consortium for Church-State Research, *New Religious Movements and the Law in the European Union*, Milano, Giuffrè, 1998, p.169. É difícil conceber uma comunidade social que preencha estes requisitos e que não seja constituída por, pelo menos, algumas famílias. Excluem-se associações temporárias de pessoas para fins religiosos - por exemplo, uma peregrinação - e associações mesmo duradouras de pessoas que não tenham como objecto realizar todos os fins religiosos propostos à generalidade dos seus crentes pela confissão que professem - por exemplo, uma simples congregação religiosa. Mais claramente ainda se excluem associações que visam realizar apenas alguns dos deveres religiosos dos seus membros, sobretudo em domínios que não são especificamente religiosos, como a beneficência e a educação.

A distinção entre fins religiosos e não religiosos e entre as correspondentes actividades (artigo 20.º; cfr. o artigo 26.º e os artigos 30.º e 31.º) é imposta pelo princípio da igualdade, segundo critérios constitucionais e legais. Fica impreterida a autonomia de definição confessional dos fins religiosos, incluindo os obrigatórios. A distinção dos respectivos regimes jurídicos já estava consagrada no nosso direito, nomeadamente na Concordata (artigo IV, quanto ao carácter não religioso dos fins de assistência e beneficência, artigo XX, quanto às escolas particulares da Igreja) e na Lei n.º 471 (bases XIV, n.º 1 e XVI, n.º 3, quanto às mesmas matérias). Trata-se de um princípio estruturante, a que convém dar formulação genérica, como na actual concordata italiana (Acordo de 18 de Fevereiro de 1984, n.º 7, 3)) e no *disegno di legge* de 1997, artigos 23 e 24.

Os artigos 21.º e 22.º especificam exemplificativamente o conteúdo das liberdades de organização e de exercício das funções e do culto das igrejas e outras comunidades religiosas que a Constituição consagra no n.º 4 e no n.º 5 (quanto à alínea c) do artigo 22.º) do artigo 41.º. Tiveram-se em vista os aspectos que são praticamente mais relevantes ou revelam um consenso mais alargado. Assim já tiveram expressão, pelo menos parcial, os conteúdos: das alíneas a) e b) do artigo 21.º no n.º 1 da base XI da Lei n.º 4/71 e no n.º 16d do Documento Conclusivo da Reunião de Viena dos

Estados Participantes na Conferência sobre Segurança e Cooperação na Europa de 17 de Janeiro de 1989; do n.º 2 do artigo 21.º no artigo 6.º, n.º 1 da Lei orgânica espanhola; do n.º 3 do artigo 21.º no artigo III da Concordata, na base XI, n.º 2 da Lei n.º 4/71 e no artigo 6.º, n.º 2, da Lei orgânica espanhola; da alínea a) do artigo 22.º no artigo XVI da Concordata e no artigo 13.º do *disegno di legge*; da alínea b) do artigo 22.º no Documento Conclusivo de Viena, n.º 16d, no artigo 2.º, n.º 2 da Lei orgânica espanhola e no artigo 13 do *disegno di legge*; da alínea d) do artigo 22 no Documento Conclusivo de Viena, n.º 16i, no artigo 2, n.º 2 da Lei orgânica espanhola e no artigo 13 do *disegno di legge*; das alíneas e) e f) do artigo 22.º no artigo 13 do *disegno di legge*; da alínea g) no artigo 2, n.º 2 da Lei orgânica espanhola e no artigo 13 do *disegno di legge*; da alínea h) do artigo 22.º na base XVI, n.º 1 da Lei n.º 4/71 e no artigo 2.º, n.º 2 da Lei orgânica espanhola; da alínea i) do artigo 22.º no artigo XX da Concordata e na base XVI, n.º 1 da Lei n.º 4/71.

Independentemente da sua inscrição no registo das pessoas colectivas religiosas e consequente reconhecimento público da sua qualidade religiosa e da sua personalidade jurídica, têm as igrejas e comunidades religiosas, pelo simples facto de existirem socialmente, o direito de ensinar na forma e pelas pessoas por si autorizadas a doutrina da religião que professam (artigo 22.º, alínea c)). Do mesmo modo, têm os respectivos crentes o direito de educarem os filhos, dando-lhes formação religiosa em coerência com a sua fé (artigo 10.º). O Estado, porém, pode fazer depender certas formas de colaboração com o exercício desses direitos, como sejam facultar nas escolas públicas espaço e horários e pagar aos professores, da verificação pública dos pressupostos de facto dos direitos referidos através do registo. É o que dispõe o artigo 23.º, tendo em vista o direito em vigor.

A Lei n.º 46/86, de 14 de Outubro, (Lei de Bases do Sistema Educativo) no seu artigo 47.º, n.º 3 e, no seu desenvolvimento, o Decreto-Lei n.º 286/89, de 29 de Agosto, (artigo 7.º, n.ºs 2, 4, e 5) prevêm que, em alternativa à disciplina do Desenvolvimento Pessoal e Social, os alunos dos ensinos básico e secundário poderão optar pela disciplina de Educação Moral e Religiosa Católica ou de outras Confissões. Esta disciplina, que se entende ser de formação religiosa a cargo das confissões religiosas, está regulada, quanto à Igreja Católica, pelo artigo XXI da Concordata, pelo Decreto-Lei n.º 323/83, de 5 de Julho, pela Portaria n.º 333/86, de 2 de Julho, pela Portaria n.º 831/87, de 16 de Outubro (artigo 9.º), pela Portaria n.º 344-A/88, de 31 de Maio, pelo Decreto-Lei n.º 407/89, de 16 de Novembro, e pelo Despacho Normativo n.º 6-A/90, de

31 de Janeiro, e, quanto às outras confissões, pelo Decreto-Lei n.º 329/98, de 2 de Novembro, que veio revogar o Despacho Normativo n.º 104/89, de 7 de Setembro, publicado no *Diário da República* de 6 de Novembro, e pelo Despacho Conjunto n.º 179/97, de 8 de Julho de 1997 (*Diário da República*, II série, de 26.7.1997).

Existe, assim, por virtude dos diplomas por último referidos, uma disciplina de Educação Moral e Religiosa Evangélica, ensinada em 111 turmas de 53 escolas no ano lectivo de 1997/98. Também a Assembleia Espiritual Nacional dos Bahá'is de Portugal solicitou autorização para a criação de turmas de formação religiosa, tendo sido considerada uma confissão religiosa para esse efeito (Parecer da Procuradoria Geral da República de 4 de Setembro de 1996, *Diário da República*, II série, de 24-9-1996).

O artigo 23.º vem confirmar o que hoje resulta dos artigos 3.º, 4.º, 6.º e 7.º do Decreto-Lei n.º 329/98, de 2 de Novembro, com as adaptações, quanto à representação das «confissões religiosas com implantação em Portugal» (artigo 3.º, n.º 1, do Decreto-Lei n.º 229/98), que derivam do regime da proposta. Do mesmo modo, quanto aos limites da liberdade de ensino (os casos de «recusa de autorização de leccionação» do n.º 3 do artigo 3.º do Decreto-Lei n.º 229/98) passarão a valer os limites que derivam do artigo 5.º da proposta.

O artigo 25.º da Lei n.º 58/90, de 7 de Setembro, garante às confissões religiosas, para o prosseguimento das suas actividades, um tempo de emissão até duas horas diárias no 2.º canal do serviço público de televisão. Para execução do preceito foi acordado entre a Radiotelevisão Portuguesa, SA, e a Comissão do Tempo de Emissão das Confissões Religiosas, em 16 de Maio de 1997, um Protocolo nos termos do qual o período diário de utilização do tempo de emissão é de trinta minutos entre as dezoito e as vinte horas, dos quais vinte e dois minutos e meio são reservados à Igreja Católica e sete minutos e meio são distribuídos pelas restantes confissões que integram a Comissão e que são representadas por Aliança Evangélica Portuguesa, Assembleia Espiritual Nacional Baha'is de Portugal, Comunidade Hindú de Portugal, Comunidade Islâmica de Lisboa, Comunidade Israelita de Portugal, Conselho Português de Igrejas Cristãs, Igreja Apostólica Católica Ortodoxa, Igreja da Ciência Cristã, Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias, Igreja Velho Católica e União Portuguesa dos Adventistas de Sétimo Dia. A composição da Comissão resultou do reconhecimento mútuo dos seus membros e levantaram-se posteriormente problemas de representatividade, nomeadamente quanto à representação da confissão ortodoxa pela Igreja Apostólica Católica Ortodoxa, uma vez que não é essa a igreja ortodoxa com maior número de fieis

em Portugal. A redacção proposta para o artigo 24.º estende ao serviço público de radiodifusão o regime encontrado para a televisão, por identidade de razão e por se considerar a solução acordada feliz e reveladora da capacidade de auto-regulação da sociedade civil e de um alto espírito de tolerância. Procura-se garantir no futuro a representatividade da Comissão do Tempo de Emissão das Confissões Religiosas, fazendo intervir consultivamente no processo de designação dos seus membros a Comissão da Liberdade Religiosa.

O artigo 25.º remete para as disposições legais aplicáveis em matéria de protecção dos animais a regulamentação do direito de abate religioso de animais, quando este é exigido pelas normas rituais ou da prática religiosa de certa confissão. Tais disposições são actualmente as do artigo 5.º, n.º 1 e 2, e 7.º, n.º 4, do Decreto-Lei n.º 28/96, de 2 de Abril, que transpõe para a ordem jurídica interna a Directiva n.º 39/119/CE, do Conselho, de 22 de Dezembro, relativa à protecção dos animais no abate e ou occisão.

O artigo 26.º reconhece às igrejas e outras comunidades religiosas o direito de exercerem actividades que sejam instrumentais, consequenciais ou complementares das suas funções religiosas, e que, por isso, poderão estar abrangidas por fins tidos por religiosos pela respectiva confissão, sem como tal serem considerados para os efeitos do respectivo regime, nos termos do artigo 20.º. Os direitos de criar escolas particulares e cooperativas e de utilizar meios de comunicação social próprios estão consagrados nos artigos 43.º, n.º 4, e 41.º, n.º 5, da Constituição, o de promover as próprias expressões culturais ou a educação e a cultura em geral está reconhecido no artigo 13.º do *disegno di leggi* italiano e o de praticar beneficência é indiscutível.

O direito de audiência sobre instrumentos de planeamento territorial daquelas áreas em que têm presença social organizada (artigo 27.º) é um direito instrumental necessário à prática do culto das igrejas e comunidades religiosas.

A inoponibilidade transitória de objecções ou sanções administrativas à utilização para fins religiosos de prédios destinados a outros fins, enquanto não existir uma alternativa adequada (artigo 28.º), é uma medida considerada indispensável por muitas igrejas e comunidades religiosas com poucos recursos. Em nada se prejudicam os direitos estabelecidos pelo Direito Civil, nomeadamente pelo regime da propriedade horizontal e do arrendamento.

O artigo 29.º não altera o que já resulta da legislação sobre o património cultural e corresponde ao artigo VII da Concordata, com algumas adaptações, tendo em conta o

Regulamento Geral das Edificações Urbanas (Decreto-Lei n.º 38066, de 24 de Novembro de 1950).

Em matéria de benefícios fiscais, a presente proposta visa assegurar igualdade de tratamento entre a Igreja Católica e as outras igrejas e comunidades religiosas, ressalvadas as diferenças materiais que a lei considera relevantes igualmente para todas. Existem actualmente benefícios de que gozam certas pessoas e organizações da Igreja Católica que se consideram ser insustentáveis manter no futuro. Trata-se da isenção dos eclesiásticos do IRS, quanto ao exercício do seu múnus espiritual, da isenção do IVA, concedida às instituições da Igreja Católica, e da isenção de impostos, relativamente a actos ou actividades com fins imediatos não religiosos, das fábricas de igreja, dos seminários, dos santuários e dos institutos missionários da Igreja Católica.

Propõe-se um benefício fiscal novo, a consignação de 0,5% à opção dos contribuintes, que se considera equivalente ao conjunto daqueles benefícios, na medida em que a desejável substituição destes pela consignação proposta seria globalmente equivalente para a Igreja Católica.

A isenção dos eclesiásticos do IRS parece imposta pelo artigo VIII da Concordata. Mas esta parte do artigo VIII integra um conjunto de disposições (cfr. também os artigos XI, XV, XVIII) que equiparam os eclesiásticos a autoridades, funcionários públicos ou oficiais do quadro. Ora os funcionários públicos e agentes do Estado, que estavam isentos de imposto sobre o rendimento, deixaram de o estar em 1975. Deve entender-se que houve uma alteração das circunstâncias que tornou a isenção desadequada. É certo que poderá dizer-se haver aqui uma compensação pela expropriação de benefícios e outros meios de sustentação do clero. Mas a desigualdade implica hoje uma certa degradação do estatuto de cidadania e parece até constitucionalmente duvidosa.

A actual isenção do IVA (Decreto-Lei n.º 20/90, de 30 de Janeiro) viola a directiva da União Europeia sobre o IVA (Directiva n.º 77/388/CEE, de 17/05/77), pelo que a sua manutenção constitui o Estado em responsabilidade. Esta isenção implica uma devolução pelo Estado do IVA já pago que atinge montantes que alteraram substancialmente as relações financeiras entre o Estado e a Igreja Católica e as IPSS que lhe pertencem, desde 1991. O Estado passou a «subsidiar» na prática a Igreja Católica, a título de devolução do IVA a instituição suas, criando-se afinal uma situação aproximada da que existia na Itália e na Espanha, quando esses Estados estavam obrigados pelas Concordatas então em vigor a contribuir para a sustentação do clero.

Ora o meio que se encontrou em Itália, e se adoptou na Espanha, para substituir o sistema de subsídio do Estado, a cargo de todos os contribuintes, por outro sistema respeitador do carácter não-confessional do Estado e do princípio de igualdade, foi criar uma consignação fiscal, facultada aos crentes das religiões reconhecidas, relativamente à própria igreja ou comunidade religiosa, de montante previsivelmente equivalente aos anteriores subsídios. Criou-se assim na Itália em 1985 (aplicada a partir de 1990) uma consignação fiscal de 0,8%, e em Espanha de 0,5239 a partir de 1988. Os cálculos feitos apontam para que uma percentagem de 0,5% seja suficiente para compensar da perda não só de isenção do IVA como dos outros benefícios referidos.

A Concordata, além da referida isenção de impostos dos eclesiásticos, prevê apenas que «são isentos de qualquer imposto ou contribuição, geral ou local, os templos e os objectos neles contidos, os seminários ou quaisquer estabelecimentos destinados à formação do clero, e bem assim os editais e avisos afixados à porta das igrejas, relativos ao ministério sagrado» (artigo VIII). Ora a administração fiscal passou a entender a partir de 1972 (Circular n.º 22/72, de 30 de Novembro), em consequência de mudança de jurisprudência do Supremo Tribunal Administrativo, que esta isenção se aplicava não aos bens, mas às entidades administradoras de tais bens, abrangendo os impostos relativos a actividades lucrativas. Assim o Supremo Tribunal Administrativo (Acórdão do STA. de 18.2.1988, 2.ª Secção, Proc. n.º 4776) considerou, por exemplo, que um santuário está isento de imposto de capitais, secção B, relativamente aos juros de depósitos efectuados nas instituições de crédito. A mesma doutrina valeria para os institutos missionários, por força do artigo 11.º do Acordo Missionário, mas já não para as dioceses (Acórdão do STA. de 23.11.1988, 2.ª Secção, Proc. n.º 47715). Assim um colégio de um instituto religioso, que tenha missionários, está hoje isento de IRC, mas o mesmo não vale para um colégio diocesano. Do mesmo modo, quanto ao IRC pelos juros de depósitos bancários.

Este desenvolvimento parece violar a filosofia e o princípio de igualdade do actual sistema fiscal e, nesta parte, da Proposta, segundo a qual as actividades com fins diversos dos religiosos, isto é, que não sejam de exercício do culto e dos ritos, de cura de almas, de formação dos ministros do culto, de missionação e difusão da confissão professada e de ensino da religião, mas sejam, por exemplo, de assistência, de beneficência, de educação e de cultura, além das comerciais e lucrativas, estão sujeitas ao regime fiscal desse género de actividades (artigo 20.º da proposta).

Entende-se que a subsistência destes benefícios ou a sua inclusão na Concordata, bem como a aplicabilidade dos referidos artigos do Acordo Missionário, em face da alteração de circunstâncias, são duvidosas: justificar-se-ia, portanto, um acordo com a Santa Sé no espírito de procura de uma solução amigável a que se refere o artigo XXX da Concordata (cfr. o artigo 59.º do Anteprojecto), que permitisse a adopção de um regime transitório tendente para a aplicação também à Igreja Católica do sistema fiscal proposto, mesmo antes de efectivada a desejável revisão da Concordata.

Em resposta às reivindicações que neste particular domínio foram feitas por igrejas e comunidades religiosas não católicas, consagra-se a extensão de determinados benefícios fiscais.

No entanto, resulta de tudo o que ficou dito anteriormente que urge uma inovação legislativa que evite as objecções e seja susceptível de aplicação igualitária a todas as igrejas ou comunidades religiosas nas mesmas circunstâncias.

Assim, consagra-se um regime transitório aplicável a todas as igrejas e comunidades religiosas radicadas no país, bem como aos institutos de vida consagrada e outros institutos pelas mesmas fundados, e ainda às federações e associações em que se integrem. De acordo com o artigo 65.º, passa a ser-lhes permitido optar entre o regime actualmente aplicável à Igreja Católica e o regime previsto nos n.ºs 3 e 4 do artigo 31.º (quota de 0,5% do imposto sobre o rendimento das pessoas singulares).

Da redacção do artigo 65.º - «...poderão optar pelo regime previsto no artigo 1.º do Decreto-Lei n.º 20/90, de 13 de Janeiro, enquanto vigorar...» - resulta que se impõe, no entanto, ao legislador, a necessidade de, a prazo, proceder à sua revogação.

Finalmente, e por imperativos de natureza orçamental difere-se, todavia, no artigo 66.º, a entrada em vigor do novo regime de benefícios fiscais para o momento do início do ano económico seguinte ao da entrada em vigor da presente Lei.

VI

Estatuto jurídico das igrejas e outras comunidade religiosas

A proposta prevê quatro situações possíveis, dependentes da realidade social e da vontade das pessoas.

Qualquer grupo de pessoas pode associar-se e reunir com fins religiosos (artigo 7.º, alínea f)), sem precisar de personalidade jurídica para usufruir dos direitos

colectivos fundamentais de liberdade religiosa (artigos 21.º e 22.º). Esta é a primeira situação possível.

Todas as pessoas colectivas com fins religiosos não católicas têm actualmente o estatuto de associações civis e estão ou podem estar inscritas no registo correspondente do Ministério da Justiça. Têm todos os direitos colectivos de liberdade religiosa dos grupos de pessoas da primeira situação, e mais os que, por natureza dependem para o seu exercício da personalidade jurídica. Não têm direito ao reconhecimento público, portanto automático, desses direitos, podendo ter de fazer prova do seu carácter religioso para os exercer perante terceiros. Continuará no futuro a existir esta possibilidade, aberta a comunidades ou associações de pessoas com fins religiosos, de adquirirem o estatuto de associações civis (artigo 43.º). As que o têm não o perderão, embora não possam mais estar inscritas senão no registo geral de pessoas colectivas, onde, aliás, estão também inscritas as pessoas colectivas da Igreja Católica (mais de 6.000), e para onde serão transferidos os processos de registo das associações inscritas no registo do Ministério da Justiça, que não se inscreveram como pessoas colectivas religiosas nos termos da nova lei (n.ºs 2 e 3 do artigo 64.º). É a segunda situação.

As igrejas e comunidades religiosas que demonstrarem a sua existência em Portugal, isto é, presença social organizada e prática religiosa no país, e ainda a sua doutrina, organização interna pessoal e patrimonial, poderão inscrever-se como pessoas colectivas religiosas e fazer inscrever os seus institutos ou organizações religiosas e federações (artigos 32.º a 35.º). Têm então direito ao reconhecimento público dos seus direitos colectivos de liberdade religiosa. É a terceira situação.

Finalmente as igrejas e comunidades religiosas inscritas que oferecem garantia de duração pelo número dos seus crentes e por terem mais de 30 anos de existência organizada no país - poderão ser menos se se tratar de igreja ou comunidade religiosa fundada há mais de 60 anos - serão consideradas radicadas no país (artigo 36.º). Esse estatuto possibilita certas formas de colaboração com o Estado que não são decorrência da liberdade religiosa, mas são compatíveis e até exigidas pela Constituição, em nome do princípio da igualdade, em face do regime jurídico da Igreja Católica. Trata-se da celebração de casamentos civis com forma religiosa (artigo 18.º), da colaboração em órgãos de consulta ou gestão do sector (Comissão do Tempo de Emissão das Confissões Religiosas - artigo 24.º, n.º 3 - e Comissão da Liberdade Religiosa - artigo 55.º, n.º 1, alínea b) -), da celebração de acordos com o Estado (artigo 44.º) e da atribuição de uma pequena parte (0,5 por cento), por indicação dos próprios crentes, do imposto que estes

pagam, calculada em função dos benefícios fiscais, que se pretendem igualizar, da Igreja Católica (artigo 31.º, n.ºs 3 e 4). Entende-se que o Estado não deve interferir, na forma de ajuda à implantação no país através de colaboração em funções suas na concorrência das confissões religiosas. Seria colaborar com o proselitismo com risco de ofensa da neutralidade religiosa. É a quarta situação.

Adopta-se no entanto um regime transitório (artigo 67.º) tendo em conta a situação existente anteriormente ao 25 de Abril de 1974, em que a política na matéria, seguida pelo regime ditatorial, impedia em muitos casos a prática religiosa em liberdade por várias confissões religiosas.

Quais os efeitos da aplicação do sistema proposto às associações actualmente inscritas no registo do Ministério da Justiça? Os elementos constantes do registo na maior parte dos casos nada dizem, porque não têm que dizer, da história da existência no país nem da realidade social subjacente a cada associação. Por outro lado, a aplicação dos novos estatutos jurídicos depende de actos futuros livres das associações e das comunidades. Presumindo que quem pode ter um estatuto pretenderá alcançá-lo, presunção que só vale tendencialmente - há comunidades religiosas que obtiveram o estatuto, fiscalmente mais vantajoso, de instituição particular de solidariedade social -, faltam estudos adequados da realidade e da história. Com base nas indicações dos próprios, em resposta às consultas da Comissão de Liberdade Religiosa, e nas publicações existentes, muito inadequadas ao objectivo, poderá aventurar-se o seguinte panorama. Das 459 associações inscritas haverá pouco mais de 60 que correspondem a igrejas ou comunidades religiosas diferenciadas, sendo as demais organizações de fim mais restrito ou âmbito local, criadas pelas primeiras. Destas pouco mais de 40 poderão e quererão inscrever-se no novo registo. Das inscritas, talvez uma vintena poderá, desde logo, aspirar ao estatuto de igreja ou comunidade religiosa radicada no país.

Releva-se especialmente o disposto no artigo 39.º: torna-se obrigatória a inscrição, passado um ano sobre a entrega do requerimento de inscrição, se entretanto não foi enviada notificação da recusa de inscrição por carta registada ao requerente. Adopta-se, assim, embora com prazo mais dilatado (um ano, em vez de seis meses), a solução da lei austríaca sobre a personalidade jurídica das comunidades confessionais Religiosas de 1997, § 2.º, n.º 1 e 2, a qual assim responde a uma exigência de garantia dos direitos colectivos religiosos, firmada pela jurisprudência do Tribunal Constitucional austríaco.

VII

Acordos entre pessoas colectivas religiosas e o Estado

A proposta prevê a possibilidade de, por iniciativa das igrejas, comunidades religiosas radicadas no país ou federações, serem celebrados com o Estado acordos que tenham por objecto matérias de interesse comum.

O processo de celebração dos acordos comportará as seguintes fases: apresentação de proposta, audição da Comissão da Liberdade Religiosa, nomeação de uma comissão negociadora, elaboração do projecto de acordo, aprovação em Conselho de Ministros e assinatura pelas partes, apresentação à Assembleia da República e aprovação mediante lei.

A par de outras causas, consagra-se como fundamento de recusa da negociação do acordo a desconformidade das normas internas ou da prática religiosa com as normas jurídicas portuguesas, evitando-se, desta forma, o reconhecimento de normas ou práticas que contrariem o ordenamento jurídico vigente (alínea a) do artigo 46.º).

Para a realização dos fins que se propõem, e sempre que os acordos não envolvam a aprovação de uma lei, podem as pessoas colectivas religiosas celebrá-los com o Estado e com os órgãos das Regiões Autónomas e das autarquias locais.

VIII

Comissão da Liberdade Religiosa

A Comissão da Liberdade Religiosa deve funcionar como órgão consultivo independente com funções de estudo, informação, parecer e proposta em todas as matérias relacionadas com a aplicação da Lei de Liberdade Religiosa, com o desenvolvimento, melhoria e eventual revisão da mesma Lei e, em geral, com o direito das religiões em Portugal.

A Comissão terá igualmente funções de investigação científica das igrejas, comunidades e movimentos religiosos em Portugal.

No exercício das suas funções deve competir à Comissão emitir pareceres sobre os projectos de acordos entre igrejas ou comunidades religiosas e o Estado, sobre a radicação no país de igrejas ou comunidades religiosas, sobre a composição da Comissão do Tempo de Emissão das Confissões Religiosas e sobre a inscrição de

igrejas ou comunidades religiosas que forem requeridos pelo serviço do registo das pessoas colectivas religiosas. Competir-lhe-á ainda estudar a evolução dos movimentos religiosos em Portugal e, em especial, reunir e manter actualizada a informação sobre novos movimentos religiosos, fornecer a informação necessária aos serviços, instituições e pessoas interessadas e publicar um relatório anual sobre a matéria, bem como elaborar estudos, informações, pareceres e propostas.

A Comissão deve agrupar, paritariamente, três distintos grupos: o designado pelo Governo, o indicado pelas igrejas, comunidades religiosas ou federações, e o constituído por individualidades de reconhecida competência científica na área. Assim se assegura o pluralismo e a neutralidade do Estado nesta matéria.

O presidente, atenta a natureza das suas funções, deve ser designado pelo Conselho de Ministros de entre juristas de reconhecido mérito e por períodos renováveis de três anos. Remete-se a regulamentação do regime dos serviços de apoio e do estatuto do seu pessoal para diploma a aprovar pelo Governo no prazo de 60 dias (artigos 57.º e 69.º).

Assim, nos termos da alínea d) do n.º 1 do artigo 197.º da Constituição, o Governo apresenta à Assembleia da República a seguinte proposta de lei para ser aprovada e valer como lei geral da República:

Capítulo I

Princípios

Artigo 1.º

(Liberdade de consciência, de religião e de culto)

A liberdade de consciência, de religião e de culto é inviolável e garantida a todos em conformidade com a Constituição, a Declaração Universal dos Direitos do Homem, o direito internacional aplicável e a presente lei.

Artigo 2.º

(Princípio da igualdade)

1. Ninguém pode ser privilegiado, beneficiado, prejudicado, perseguido, privado de qualquer direito ou isento de qualquer dever por causa das suas convicções ou prática religiosa.
2. O Estado não discriminará nenhuma igreja ou comunidade religiosa relativamente às outras.

Artigo 3.º

(Princípio da separação)

As igrejas e demais comunidades religiosas estão separadas do Estado e são livres na sua organização e no exercício das suas funções e do culto.

Artigo 4.º

(Princípio da não confessionalidade do Estado)

1. O Estado não adopta qualquer religião, nem se pronuncia sobre questões religiosas.
2. O Estado não pode programar a educação e a cultura segundo quaisquer directrizes religiosas.
3. O ensino público não será confessional.

Artigo 5.º

(Força jurídica)

1. A liberdade de consciência, de religião e de culto só admite as restrições necessárias para salvaguardar direitos ou interesses constitucionalmente protegidos.
2. A liberdade de consciência, de religião e de culto não autoriza a prática de crimes.
3. Os limites do direito à objecção de consciência demarcam para o objector o comportamento permitido.
4. A lei pode regular, sempre que necessário, o exercício da liberdade de consciência, de religião e de culto, sem prejuízo da existência de tal liberdade.
5. A declaração do estado de sítio ou do estado de emergência em nenhum caso pode afectar a liberdade de consciência e de religião.

Artigo 6.º

(Princípio da tolerância)

Os conflitos entre a liberdade de consciência, de religião e de culto de uma pessoa e a de outra ou outras resolver-se-ão com tolerância, de modo a respeitar quanto possível a liberdade de cada uma.

Capítulo II

Direitos individuais de liberdade religiosa

Artigo 7.º

(Conteúdo da liberdade de consciência, de religião e de culto)

A liberdade de consciência, de religião e de culto compreende o direito de:

- a) Ter, não ter e deixar de ter religião;
- b) Escolher livremente a própria crença religiosa, mudar de crença e abandonar a que se tinha;

- c) Informar e se informar sobre religião, aprender e ensinar religião;
- d) Professar a própria crença religiosa, procurar para ela novos crentes, exprimir e divulgar livremente, pela palavra, pela imagem ou por qualquer outro meio, o seu pensamento em matéria religiosa;
- e) Produzir obras científicas, literárias e artísticas em matéria de religião;
- f) Reunir-se, manifestar-se e associar-se com outros de acordo com as próprias convicções em matéria religiosa, sem outros limites além dos previstos nos artigos 45.º e 46.º da Constituição;
- g) Praticar ou não praticar os actos do culto, particular ou público, próprios da religião professada;
- h) Agir ou não agir em conformidade com as normas da religião professada.
- i) Escolher para os filhos os nomes próprios da onomástica religiosa da religião professada.

Artigo 8.º

(Conteúdo negativo da liberdade religiosa)

1. Ninguém pode:

- a) Ser obrigado a professar uma crença religiosa, a praticar ou a assistir a actos de culto, a receber assistência religiosa ou propaganda em matéria religiosa;
- b) Ser coagido a fazer parte, a permanecer ou a sair de associação religiosa, igreja ou comunidade religiosa, sem prejuízo das respectivas normas sobre a filiação e a exclusão de membros;
- c) Ser perguntado por qualquer autoridade acerca das suas convicções ou prática religiosa, salvo para recolha de dados estatísticos não individualmente identificáveis, nem ser prejudicado por se recusar a responder;
- d) Ser obrigado a prestar juramento religioso.

2. A informática não pode ser utilizada para tratamento de dados referentes a convicções pessoais ou fé religiosa, salvo mediante consentimento expresso do titular ou para processamento de dados estatísticos não individualmente identificáveis.

Artigo 9.º

(Direitos de participação religiosa)

A liberdade de religião e de culto compreende o direito de, de acordo com os respectivos ministros do culto e segundo as normas da igreja ou comunidade religiosa escolhida:

- a) Aderir à igreja ou comunidade religiosa que escolher, participar na vida interna e nos ritos religiosos praticados em comum e receber a assistência religiosa que pedir;
- b) Celebrar casamento e ser sepultado com os ritos da própria religião;
- c) Comemorar publicamente as festividades religiosas da própria religião.

Artigo 10.º

(Educação religiosa dos menores)

1. Os pais têm o direito de educação dos filhos em coerência com as próprias convicções em matéria religiosa, no respeito da integridade moral e física dos filhos e sem prejuízo da saúde destes.
2. Os menores, a partir dos 16 anos de idade, têm o direito de realizar por si as escolhas relativas a liberdade de consciência, de religião e de culto.

Artigo 11.º

(Objectação de consciência)

1. A liberdade de consciência compreende o direito de objectar ao cumprimento de leis que contrariem os ditames impreteríveis da própria consciência, dentro dos limites dos direitos e deveres impostos pela Constituição e nos termos da lei que eventualmente regular o exercício da objectação de consciência.
2. Consideram-se impreteríveis aqueles ditames da consciência cuja violação implica uma ofensa grave à integridade moral que torne inexigível outro comportamento.
3. Os objectores de consciência ao serviço militar, sem exceptuar os que invocam também objectação de consciência ao serviço cívico, têm direito a um regime do serviço cívico que respeite, na medida em que isso for compatível com o princípio da igualdade, os ditames da sua consciência.

Artigo 12.º

(Assistência religiosa em situações especiais)

1. A qualidade de membro das forças armadas, das forças de segurança ou de polícia, a prestação de serviço militar ou de serviço cívico, o internamento em estabelecimentos de saúde, de assistência, de educação ou similares, a detenção em estabelecimento prisional ou outro lugar de detenção não impedem o exercício da liberdade religiosa e, nomeadamente, do direito à assistência religiosa e à prática dos actos de culto.
2. As restrições imprescindíveis por razões funcionais ou de segurança só podem ser impostas mediante audiência prévia, sempre que possível, do ministro do culto respectivo.

3. O Estado deverá criar as condições adequadas ao exercício da assistência religiosa nas instituições públicas referidas no n.º 1.

Artigo 13.º

(Dispensa do trabalho, de aulas e de provas por motivo religioso)

1. Os funcionários e agentes do Estado e demais entidades públicas, bem como os trabalhadores em regime de contrato de trabalho, têm o direito de, a seu pedido, suspender o trabalho no dia de descanso semanal, nos dias das festividades e nos períodos horários que lhes sejam prescritos pela confissão que professam, nas seguintes condições:

- a) Trabalharem em regime de flexibilidade de horário;
- b) Serem membros de igreja ou comunidade religiosa inscrita que enviou no ano anterior ao Ministro da Justiça a indicação dos referidos dias e períodos horários no ano em curso;
- c) Haver compensação integral do respectivo período de trabalho.

2. Nas condições previstas na alínea b) do número anterior, são dispensados da frequência das aulas nos dias de semana consagrados ao repouso e culto pelas respectivas confissões religiosas os alunos do ensino público ou privado que as professam, ressalvadas as condições de normal aproveitamento escolar.

3. Se a data de prestação de provas de avaliação dos alunos coincidir com o dia dedicado ao repouso ou ao culto pelas respectivas confissões religiosas, poderão essas provas ser prestadas em segunda chamada, ou em nova chamada, em dia em que se não levante a mesma objecção.

Artigo 14.º

(Ministros do culto)

1. Ministros do culto são as pessoas como tais consideradas segundo as normas da respectiva igreja ou comunidade religiosa.

2. A qualidade de ministro do culto é certificada pelos órgãos competentes da respectiva igreja ou comunidade religiosa, que igualmente credenciam os respectivos ministros para a prática de actos determinados.

3. A autenticação dos certificados e das credenciais referidos no número anterior compete ao registo das pessoas colectivas religiosas.

Artigo 15.º

(Direitos dos ministros do culto)

1. Os ministros do culto têm a liberdade de exercer o seu ministério.

2. Os ministros do culto não podem ser perguntados pelos magistrados ou outras autoridades sobre factos e coisas de que tenham tido conhecimento por motivo do seu ministério.
3. O exercício do ministério é considerado actividade profissional do ministro do culto quando lhe proporciona meios de sustento, bastando como prova destes para efeito da autorização de residência a ministros do culto estrangeiros a sua garantia pela respectiva igreja ou comunidade religiosa.
4. Os ministros do culto das igrejas e demais comunidades religiosas inscritas têm direito às prestações do sistema de segurança social nos termos da lei, sendo obrigatoriamente inscritos pela igreja ou comunidade religiosa a que pertençam, salvo se exercerem por forma secundária a actividade religiosa e o exercício da actividade principal não religiosa determinar a inscrição obrigatória num regime de segurança social.
5. Para os efeitos dos dois números anteriores, equiparam-se aos ministros do culto os membros de institutos de vida consagrada e outras pessoas que exercem profissionalmente actividades religiosas e que, como tais, sejam certificadas pela igreja ou comunidade religiosa a que pertençam.

Artigo 16.º

(Serviço militar dos ministros do culto)

1. As obrigações militares dos alunos dos estabelecimentos de formação de ministros do culto, dos membros dos institutos de vida consagrada, bem como dos ministros do culto das igrejas e demais comunidades religiosas inscritas são cumpridas nos serviços de assistência religiosa, de saúde e de acção social das Forças Armadas, a não ser que manifestem o desejo de prestarem serviço efectivo.
2. Constitui motivo de dispensa das provas de classificação e selecção para o serviço militar, bem como de adiamento da incorporação, a frequência de cursos de formação de ministros do culto de igreja ou comunidade religiosa inscrita.
3. Fica ressalvado o direito a objecção de consciência ao serviço militar, nos termos gerais.

Artigo 17.º

(Escusa de intervenção como jurado)

Os ministros do culto, os membros dos institutos de vida consagrada e outras pessoas que exerçam profissionalmente actividades religiosas de igrejas ou de outras comunidades religiosas inscritas podem pedir escusa de intervenção como jurados.

Artigo 18.º

(Casamento por forma religiosa)

1. São reconhecidos efeitos civis ao casamento celebrado por forma religiosa perante o ministro do culto de uma igreja ou comunidade religiosa radicada no país. O ministro do culto deverá ter a nacionalidade portuguesa ou, sendo estrangeiro, ter autorização de residência temporária ou permanente em Portugal.
2. Aqueles que pretendam contrair casamento por forma religiosa deverão declará-lo, pessoalmente ou por intermédio de procurador, no requerimento de instauração do respectivo processo de publicações na conservatória do registo civil competente, indicando o ministro do culto credenciado para o acto. A declaração para casamento pode ainda ser prestada pelo ministro do culto, mediante requerimento por si assinado.
3. Autorizada a realização do casamento, o conservador passa o certificado para casamento, nos termos dos artigos 146.º e 147.º do Código do Registo Civil, com as necessárias adaptações. O certificado não é passado sem que o conservador se tenha assegurado de que os nubentes têm conhecimento dos artigos 1577.º, 1600.º, 1671.º e 1672.º do Código Civil. O certificado deve conter menção deste facto, bem como do nome e da credenciação do ministro do culto. O certificado é remetido oficiosamente ao ministro do culto, a quem são igualmente comunicados os impedimentos de conhecimento superveniente.
4. É indispensável para a celebração do casamento a presença:
 - a) Dos contraentes, ou de um deles e do procurador do outro;
 - b) Do ministro do culto;
 - c) De duas testemunhas.
5. Logo após a celebração do casamento, o ministro do culto lavra assento em duplicado no livro de registo da igreja ou da comunidade religiosa e envia à conservatória competente, dentro do prazo de três dias, o duplicado do assento, a fim de ser transcrito no livro de assentos de casamento.
6. O conservador deve efectuar a transcrição do duplicado dentro do prazo de dois dias e comunicá-la ao ministro do culto até ao termo do dia imediato àquele em que foi feita.

Capítulo III

Direitos colectivos de liberdade religiosa

Artigo 19.º

(Igrejas e comunidades religiosas)

As igrejas e as comunidades religiosas são comunidades sociais organizadas e duradouras em que os crentes podem realizar todos os fins religiosos que lhes são propostos pela respectiva confissão.

Artigo 20.º

(Fins religiosos)

1. Independentemente de serem propostos como religiosos pela confissão, consideram-se, para efeitos da determinação do regime jurídico:

- a) Fins religiosos, os de exercício do culto e dos ritos, de cura das almas, de formação dos ministros do culto, de missionação e difusão da confissão professada e de ensino da religião;
- b) Fins diversos dos religiosos, entre outros, os de assistência e de beneficência, de educação e de cultura, além dos comerciais e de lucro.

2. As actividades com fins não religiosos das igrejas e comunidades religiosas estão sujeitas ao regime jurídico e, em especial, ao regime fiscal desse género de actividades.

Artigo 21.º

(Liberdade de organização das igreja e comunidades religiosas)

1. As igrejas e demais comunidades religiosas são livres na sua organização, podendo dispor com autonomia sobre:

- a) A formação, a composição, a competência e o funcionamento dos seus órgãos;
- b) A designação, funções e poderes dos seus representantes, ministros, missionários e auxiliares religiosos;
- c) Os direitos e deveres religiosos dos crentes, sem prejuízo da liberdade religiosa destes;
- d) A adesão ou a participação na fundação de federações ou associações interconfessionais, com sede no país ou no estrangeiro.

2. São permitidas cláusulas de salvaguarda da identidade religiosa e do carácter próprio da confissão professada.

3. As igrejas e demais comunidades religiosas inscritas podem com autonomia fundar ou reconhecer igrejas ou comunidades religiosas de âmbito regional ou local, institutos de vida consagrada e outros institutos, com a natureza de associações ou de fundações, para o exercício ou para a manutenção das suas funções religiosas.

Artigo 22.º

(Liberdade de exercício das funções religiosas e do culto)

As igrejas e demais comunidades religiosas são livres no exercício das suas funções e do culto, podendo, nomeadamente, sem interferência do Estado ou de terceiros :

- a) Exercer os actos de culto, privado ou público, sem prejuízo das exigências de polícia e trânsito;
- b) Estabelecer lugares de culto ou de reunião para fins religiosos;
- c) Ensinar na forma e pelas pessoas por si autorizadas a doutrina da confissão professada;
- d) Difundir a confissão professada e procurar para ela novos crentes;
- e) Assistir religiosamente os próprios membros;
- f) Comunicar e publicar actos em matéria religiosa e de culto;
- g) Relacionar-se e comunicar com as organizações da mesma ou de outras confissões no território nacional ou no estrangeiro;
- h) Designar e formar os seus ministros;
- i) Fundar seminários ou quaisquer outros estabelecimentos de formação ou cultura religiosa.

Artigo 23.º

(Ensino religioso nas escolas públicas)

1. As igrejas e demais comunidades religiosas ou, em sua vez, as organizações representativas dos crentes residentes em território nacional, desde que inscritas, por si, ou conjuntamente, quando para o efeito professem uma única confissão ou acordem num programa comum, podem requerer ao Ministro da Educação que lhes seja permitido ministrar ensino religioso nas escolas públicas do ensino básico e do ensino secundário que indicarem.
2. O funcionamento das aulas de ensino religioso de certa confissão ou programa depende da existência de um número mínimo de alunos, que tenham, pelo encarregado de educação ou por si, sendo maiores de 16 anos, manifestado, expressa e positivamente, o desejo de frequentar a disciplina.
3. Os professores serão nomeados ou contratados, transferidos e excluídos do exercício da docência da disciplina pelo Estado, de acordo com os representantes das igrejas, comunidades ou organizações representativas. Em nenhum caso o ensino será ministrado por quem não seja considerado idóneo pelos referidos representantes.
4. Compete às igrejas e demais comunidades religiosas formar os professores, elaborar os programas e aprovar o material didáctico, em harmonia com as orientações gerais do sistema do ensino.

Artigo 24.º

(Tempos de emissão religiosa)

1. Nos serviços públicos de televisão e de radiodifusão é garantido às igrejas e demais comunidades religiosas inscritas, por si, através da respectiva organização representativa, ou conjuntamente, quando preferirem participar como se fossem uma única confissão, um tempo de emissão, fixado globalmente para todas, para prossecução dos seus fins religiosos.
2. A atribuição e distribuição do tempo de emissão referido no número anterior é feita tendo em conta a representatividade das respectivas confissões e o princípio da tolerância, por meio de acordos entre a Comissão do Tempo de Emissão das Confissões Religiosas e as empresas titulares dos serviços públicos de televisão e de radiodifusão.
3. A Comissão do Tempo de Emissão das Confissões Religiosas é constituída por representantes da Igreja Católica e das igrejas e comunidades religiosas radicadas no país ou das federações em que as mesmas se integrem, designados por três anos por despacho conjunto do Ministro da Justiça e do Ministro responsável pela área da comunicação social, depois de ouvida a Comissão da Liberdade Religiosa.

Artigo 25.º

(Abate religioso de animais)

O abate religioso de animais deve respeitar as disposições legais aplicáveis em matéria de protecção dos animais.

Artigo 26.º

(Actividades com fins não religiosos das igrejas e demais comunidades religiosas)

As igrejas e outras comunidades religiosas podem ainda exercer actividades com fins não religiosos que sejam instrumentais, consequenciais ou complementares das suas funções religiosas, nomeadamente:

- a) Criar escolas particulares e cooperativas;
- b) Praticar beneficência dos crentes, de quaisquer pessoas ou de animais;
- c) Promover as próprias expressões culturais ou a educação e a cultura em geral;
- d) Utilizar meios de comunicação social próprios para o prosseguimento das suas actividades.

Artigo 27.º

(Direito de audiência sobre instrumentos de planeamento territorial)

As igrejas e demais comunidades religiosas inscritas têm o direito de serem ouvidas quanto às decisões relativas à afectação de espaço a fins religiosos em instrumentos de planeamento territorial daquelas áreas em que tenham presença social organizada.

Artigo 28.º

(Utilização para fins religiosos de prédios destinados a outros fins)

1. Havendo acordo do proprietário, ou da maioria dos condóminos no caso de edifício em propriedade horizontal, a utilização para fins religiosos do prédio ou da fracção destinados a outros fins não pode ser fundamento de objecção, nem da aplicação de sanções, pelas autoridades administrativas ou autárquicas, enquanto não existir uma alternativa adequada à realização dos mesmos fins.
2. O disposto no n.º 1 não prejudica os direitos dos condóminos recorrerem a juízo nos termos gerais.

Artigo 29.º

(Bens religiosos)

1. Nenhum templo, edifício, dependência ou objecto do culto pode ser demolido ou destinado a outro fim, a não ser por acordo prévio com a respectiva igreja ou comunidade religiosa, por expropriação por utilidade pública ou por requisição, em caso de urgente necessidade pública, salvo quando a demolição se torne necessária por a construção ameaçar ruína ou oferecer perigo para a saúde pública.
2. Nos casos de expropriação, de requisição e de demolição referidos no número anterior, é ouvida, sempre que possível, a respectiva igreja ou comunidade religiosa. Esta tem igualmente direito de audição prévia na determinação da execução de obras necessárias para corrigir más condições de salubridade, solidez ou segurança contra o risco de incêndio e na classificação de bens religiosos como de valor cultural.
3. Em qualquer caso, não será praticado acto algum de apropriação ou de utilização não religiosa sem que previamente os bens tenham sido privados da sua natureza religiosa pela respectiva igreja ou comunidade religiosa.

Artigo 30.º

(Prestações livres de imposto)

1. As igrejas e demais comunidades religiosas podem livremente, sem estarem sujeitas a qualquer imposto:
 - a) Receber prestações dos crentes para o exercício do culto e ritos, bem como donativos para a realização dos seus fins religiosos, com carácter regular ou eventual;

- b) Fazer colectas públicas, designadamente dentro ou à porta dos lugares de culto, assim como dos edifícios ou lugares que lhes pertençam;
 - c) Distribuir gratuitamente publicações com declarações, avisos ou instruções em matéria religiosa e afixá-las nos lugares de culto.
2. Não está abrangido pelo disposto no número anterior o preço de prestações de formação, terapia ou aconselhamento espiritual, oferecidas empresarialmente.

Artigo 31.º

(Benefícios fiscais)

1. As pessoas colectivas religiosas inscritas estão isentas:
- A) De qualquer imposto ou contribuição geral, regional ou local, sobre:
 - a) Os lugares de culto ou outros prédios ou partes deles directamente destinados à realização de fins religiosos;
 - b) As instalações de apoio directo e exclusivo às actividades com fins religiosos;
 - c) Os seminários ou quaisquer estabelecimentos efectivamente destinados à formação dos ministros do culto ou ao ensino da religião;
 - d) As dependências ou anexos dos prédios descritos nas alíneas a) a c) a uso de instituições particulares de solidariedade social;
 - e) Os jardins e logradouros dos prédios descritos nas alíneas a) a d) desde que não estejam destinados a fins lucrativos.
 - f) Do imposto municipal de sisa e sobre as sucessões e doações quanto:
 - g) Às aquisições de bens para fins religiosos;
 - h) Aos actos de instituição de fundações, uma vez inscritas como pessoas colectivas religiosas.
2. Os donativos atribuídos pelas pessoas singulares às pessoas colectivas religiosas inscritas para efeitos de imposto sobre o rendimento das pessoas singulares, são dedutíveis à colecta em valor correspondente a 25% das importâncias atribuídas, até ao limite de 15% da colecta.
3. Uma quota equivalente a 0,5% do imposto sobre o rendimento das pessoas singulares, liquidado com base nas declarações anuais, pode ser destinada pelo contribuinte, para fins religiosos ou de beneficência, a uma igreja ou comunidade religiosa radicada no país, que indicará na declaração de rendimentos, desde que essa igreja ou comunidade religiosa tenha requerido o benefício fiscal.

4. As verbas destinadas, nos termos do número anterior, às igrejas e comunidades religiosas são entregues pelo Tesouro às mesmas ou às suas organizações representativas, que apresentarão na Direcção Geral dos Impostos relatório anual do destino dado aos montantes recebidos.

5. O contribuinte que não use a faculdade prevista no n.º 3 pode fazer uma consignação fiscal equivalente a favor de uma pessoa colectiva de utilidade pública de fins de beneficência ou de assistência ou humanitários ou de uma instituição particular de solidariedade social, que indicará na sua declaração de rendimentos.

Capítulo IV

Estatuto das igrejas e comunidades religiosas

Artigo 32.º

(Personalidade jurídica das pessoas colectivas religiosas)

Podem adquirir personalidade jurídica pela inscrição no registo das pessoas colectivas religiosas, que é criado no Ministério da Justiça:

- a) As igrejas e demais comunidades religiosas de âmbito nacional ou, em sua vez, as organizações representativas dos crentes residentes em território nacional;
- b) As igrejas e demais comunidades religiosas de âmbito regional ou local;
- c) Os institutos de vida consagrada e outros institutos, com a natureza de associações ou de fundações, fundados ou reconhecidos pelas pessoas colectivas referidas nas alíneas a) e b) para a prossecução dos seus fins religiosos;
- d) As federações ou as associações de pessoas colectivas referidas nas alíneas anteriores.

Artigo 33.º

(Requisitos da inscrição no registo)

O pedido de inscrição é dirigido ao Ministro da Justiça e instruído com os estatutos e outros documentos que permitam inscrever:

- a) O nome, que deverá permitir distingui-lo de qualquer outra pessoa colectiva religiosa existente em Portugal;
- b) A constituição, instituição ou estabelecimento em Portugal da organização correspondente à igreja ou comunidade religiosa ou o acto de constituição ou fundação e, eventualmente, também o de reconhecimento da pessoa colectiva religiosa;
- c) A sede em Portugal;

- d) Os fins religiosos;
- e) Os bens ou serviços que integram ou deverão integrar o património;
- f) As disposições sobre formação, composição, competência e funcionamento dos seus órgãos;
- g) As disposições sobre a extinção da pessoa colectiva;
- h) O modo de designação e os poderes dos seus representantes;
- i) A identificação dos titulares dos órgãos em efectividade de funções e dos representantes e especificação da competência destes últimos.

Artigo 34.º

(Inscrição de igrejas ou comunidades religiosas)

A inscrição das igrejas ou comunidades religiosas de âmbito nacional, ou de âmbito regional ou local, quando não sejam criadas ou reconhecidas pelas anteriores, é ainda instruída com prova documental:

- a) Dos princípios gerais da doutrina e da descrição geral de prática religiosa e dos actos do culto e, em especial, dos direitos e deveres dos crentes relativamente à igreja ou comunidade religiosa, devendo ser ainda apresentado um sumário de todos estes elementos;
- b) Da sua existência em Portugal, com especial incidência sobre os factos que atestam a presença social organizada, a prática religiosa e a duração em Portugal.

Artigo 35.º

(Inscrição de organização representativa dos crentes residentes em território nacional)

1. As igrejas e comunidades religiosas que tenham âmbito supranacional podem instituir uma organização representativa dos crentes residentes no território nacional, que requererá a sua própria inscrição no registo, em vez da inscrição da parte da igreja ou comunidade religiosa existente no território nacional.
2. A inscrição está sujeita às mesmas condições da inscrição de igrejas ou comunidades religiosas de âmbito nacional.

Artigo 36.º

(Igrejas e comunidades religiosas radicadas no país)

1. Consideram-se radicadas no país as igrejas e comunidades religiosas inscritas com garantia de duração, sendo a qualificação atestada pelo Ministro da Justiça, em vista do

número de crentes e da história da sua existência em Portugal, depois de ouvir a Comissão da Liberdade Religiosa.

2. O atestado não poderá ser requerido antes de 30 anos de presença social organizada no país, salvo se se tratar de igreja ou comunidade religiosa fundada no estrangeiro há mais de 60 anos. O atestado é averbado no registo.

3. O requerimento do atestado será instruído com a prova dos factos que o fundamentam, aplicando-se o disposto no artigo 37.º.

Artigo 37.º

(Diligências instrutórias complementares)

1. Se o requerimento de inscrição ou atestado estiver insuficientemente instruído, será o requerente convidado a suprir as faltas no prazo de sessenta dias.

2. Com vista à prestação de esclarecimentos ou de provas adicionais, o requerente poderá igualmente ser convidado para uma audiência da Comissão da Liberdade Religiosa, especificando-se a matéria e a ordem de trabalhos.

3. Qualquer dos convites deverá ser feito no prazo de noventa dias da entrada do requerimento de inscrição.

Artigo 38.º

(Recusa da inscrição)

A inscrição só pode ser recusada por:

- a) Falta dos requisitos legais;
- b) Falsificação de documento;
- c) Violação dos limites constitucionais da liberdade religiosa.

Artigo 39.º

(Inscrição obrigatória)

1. Torna-se obrigatória a inscrição, passado um ano sobre a entrega do requerimento de inscrição, se entretanto não for enviada notificação da recusa de inscrição por carta registada ao requerente.

2. O prazo referido no número anterior, no caso da inscrição de igrejas ou comunidades religiosas ou da respectiva organização representativa, é suspenso pelo prazo do suprimimento das faltas ou da audiência referido no artigo 37.º.

Artigo 40.º

(Modificação dos elementos ou circunstâncias do assento)

As modificações dos elementos do assento da pessoa colectiva religiosa, ou das circunstâncias em que ele se baseou, devem ser comunicadas ao registo.

Artigo 41.º

(Extinção das pessoas colectivas religiosas)

1. As pessoas colectivas religiosas extinguem-se:

- a) Por deliberação dos seus órgãos representativos;
- b) Pelo decurso do prazo, se tiverem sido constituídas temporariamente;
- c) Pela verificação de qualquer outra causa extintiva prevista no acto da constituição ou nas suas normas internas;
- d) Por decisão judicial, pelas causas de extinção judicial das associações civis.

2. A extinção da pessoa colectiva religiosa implica o cancelamento do assento no respectivo registo.

Artigo 42.º

(Capacidade das pessoas colectivas religiosas)

A capacidade das pessoas colectivas religiosas abrange todos os direitos e obrigações necessários ou convenientes à prossecução dos seus fins.

Artigo 43.º

(Pessoas colectivas privadas com fins religiosos)

As associações e fundações com fins religiosos podem ainda adquirir personalidade jurídica nos termos previstos no Código Civil para as pessoas colectivas privadas, ficando então sujeitas às respectivas normas, excepto quanto à sua actividade com fins religiosos.

Capítulo V

Acordos entre pessoas colectivas religiosas e o Estado

Artigo 44.º

(Acordos entre igrejas ou comunidades religiosas e o Estado)

As igrejas ou comunidades religiosas radicadas no país ou as federações em que as mesmas se integram podem propor a celebração de acordos com o Estado sobre matérias de interesse comum.

Artigo 45.º

(Processo de celebração dos acordos)

1. A proposta de acordo é apresentada em requerimento de abertura de negociações dirigido ao Ministro da Justiça, acompanhado de documentação comprovativa da verificação da conformidade referida na alínea a) do artigo 46.º.

2. Depois de ouvir sobre a proposta de acordo a Comissão da Liberdade Religiosa, o Ministro da Justiça pode:

- a) Recusar justificadamente a negociação do acordo;
- b) Nomear uma comissão negociadora, composta por representantes dos Ministérios interessados e por igual número de cidadãos portugueses designados pela igreja ou comunidade religiosa, com o encargo de elaborar um projecto de acordo ou um relato das razões da sua impraticabilidade. O presidente da Comissão é designado pelo Ministro.

Artigo 46.º

(Fundamentos de recusa da negociação do acordo)

São fundamentos de recusa da negociação do acordo:

- a) Não estar assegurado que as normas internas ou a prática religiosa da igreja ou comunidade religiosa se conformem com as normas da ordem jurídica portuguesa;
- b) Não terem decorrido cinco anos sobre a recusa de proposta anterior;
- c) Não ser necessária a aprovação de uma nova lei para alcançar os objectivos práticos da proposta;
- d) Não merecer aprovação o conteúdo essencial da proposta.

Artigo 47.º

(Celebração do acordo)

1. Uma vez aprovado em Conselho de Ministros, o acordo é assinado pelo Primeiro-Ministro e pelos Ministros competentes em razão da matéria, do lado do Governo, e pelos representantes da igreja ou da comunidade religiosa ou da federação.
2. O acordo só entrará em vigor depois da sua aprovação por lei da Assembleia da República.

Artigo 48.º

(Proposta de lei de aprovação do acordo)

O acordo é apresentado à Assembleia da República com a proposta da lei que o aprova.

Artigo 49.º

(Alterações do acordo)

Até à deliberação da Assembleia da República que aprovar o acordo, este pode ser alterado por acordo das partes, devendo qualquer alteração ser imediatamente comunicada à Assembleia da República.

Artigo 50.º

(Outros acordos)

As pessoas colectivas religiosas podem celebrar outros acordos com o Estado as regiões autónomas e as autarquias locais para a realização do seus fins, que não envolvam a aprovação de uma lei.

Capítulo VI

Comissão da Liberdade Religiosa

Artigo 51.º

(Comissão da Liberdade Religiosa)

É criada a Comissão da Liberdade Religiosa, órgão independente de consulta do Ministério da Justiça.

Artigo 52.º

(Funções)

1. A Comissão tem funções de estudo, informação, parecer e proposta em todas as matérias relacionadas com a aplicação da Lei de Liberdade Religiosa, com o desenvolvimento, melhoria e eventual revisão da mesma Lei e, em geral, com o direito das religiões em Portugal.
2. A Comissão tem igualmente funções de investigação científica das igrejas, comunidades e movimentos religiosos em Portugal.

Artigo 53.º

(Competência)

1. No exercício das suas funções compete, nomeadamente, à Comissão:
 - a) Emitir parecer sobre os projectos de acordos entre igrejas ou comunidades religiosas e o Estado;
 - b) Emitir parecer sobre a radicação no país de igrejas ou comunidades religiosas;
 - c) Emitir parecer sobre a composição da Comissão do Tempo de Emissão das Confissões Religiosas;
 - d) Emitir os pareceres sobre a inscrição de igrejas ou comunidades religiosas que forem requeridos pelo serviço do registo das pessoas colectivas religiosas;
 - e) Estudar a evolução dos movimentos religiosos em Portugal e, em especial, reunir e manter actualizada a informação sobre novos movimentos religiosos, fornecer a informação necessária aos serviços, instituições e pessoas interessadas e publicar um relatório anual sobre a matéria;
 - f) Elaborar estudos, informações, pareceres e propostas que lhe forem cometidas por lei, pelo Ministro da Justiça ou por própria iniciativa.
2. A Comissão elabora o seu próprio regulamento interno.

Artigo 54.º

(Coadjuvação de serviços e entidades públicas)

No exercício das suas funções a Comissão tem direito a coadjuvação dos serviços e outras entidades públicas.

Artigo 55.º

(Composição e funcionamento)

1. A Comissão é constituída pelas pessoas agrupadas paritariamente nas três alíneas seguintes:

- a) O presidente e quatro membros designados por cada um dos seguintes ministérios: da Justiça, das Finanças, da Administração Interna e do Trabalho e Solidariedade;
- b) Dois membros designados pela Conferência Episcopal Portuguesa e três membros designados pelo Ministro da Justiça de entre as pessoas indicadas pelas igrejas ou comunidades religiosas não católicas radicadas no país e pelas federações em que as mesmas se integrem, tendo em consideração a representatividade de cada uma e o princípio da tolerância;
- c) Cinco pessoas de reconhecida competência científica nas áreas relativas às funções da Comissão designadas pelo Ministro da Justiça, de modo a assegurar o pluralismo e a neutralidade do Estado em matéria religiosa.

2. Quando a questão sob apreciação diga respeito a Ministério diferente dos indicados na alínea a) do número anterior pode participar nas sessões correspondentes um representante do Ministério em causa, sem direito a voto.

3. O mandato dos membros da Comissão é trienal e poderá ser renovado.

4. Os membros da Comissão têm o direito de fazer lavrar voto de vencido nos pareceres referidos nas alíneas a), b), c) e d) do artigo 53.º, quando tenham participado na deliberação que os aprovou.

5. A Comissão pode funcionar em plenário ou em comissão permanente.

Artigo 56.º

(Presidente)

1. O presidente da Comissão é designado pelo Conselho de Ministros sob proposta do Ministro da Justiça por períodos de três anos, renováveis, de entre juristas de reconhecido mérito.

2. As funções de presidente são consideradas de investigação científica de natureza jurídica e podem ser exercidas em regime de acumulação com a docência em tempo integral.

Artigo 57.º

(Regime de funcionamento e estatuto do pessoal)

O regime de funcionamento da Comissão e dos seus serviços de apoio e o estatuto jurídico do respectivo pessoal são objecto de diploma do Governo.

Capítulo VII

Disposições complementares e transitórias

Artigo 58.º

(Legislação aplicável à Igreja Católica)

Fica ressalvada a Concordata entre a Santa Sé e a República Portuguesa de 7 de Maio de 1940, o Protocolo Adicional à mesma de 15 de Fevereiro de 1975, bem como a legislação aplicável à Igreja Católica, não lhe sendo aplicáveis as disposições desta Lei relativas às igrejas ou comunidades religiosas inscritas ou radicadas no país, sem prejuízo da adopção de quaisquer disposições por acordo entre o Estado e a Igreja Católica ou por remissão da lei.

Artigo 59.º

(Alteração do artigo 1615.º do Código Civil)

O artigo 1615.º do Código Civil passa a ter a seguinte redacção:

Artigo 1615.º

(Publicidade e forma)

«A celebração do casamento é pública e está sujeita, segundo a vontade dos nubentes:

- a) À forma fixada neste código e nas leis do registo civil;
- b) À forma religiosa, nos termos de legislação especial.»

Artigo 60.º

(Alteração da alínea b) do artigo 1654.º do Código Civil)

A alínea b) do artigo 1654.º do Código Civil passa a ter a seguinte redacção:

«b) Os assentos dos casamentos civis urgentes ou por forma religiosa celebrados em Portugal;»

Artigo 61.º

(Alteração do n.º 2 do artigo 1670.º do Código Civil)

O n.º 2 do artigo 1670.º do Código Civil passa a ter a seguinte redacção:

«2 - Ficam, porém, ressalvados os direitos de terceiro que sejam compatíveis com os direitos e deveres de natureza pessoal dos cônjuges e dos filhos, a não ser que, tratando-se de registo por transcrição, esta tenha sido feita dentro dos sete dias subsequentes à celebração .»

Artigo 62.º

(Legislação expressamente revogada)

Fica expressamente revogada a Lei n.º 4/71, de 21 de Agosto e o Decreto n.º 216/72, de 27 de Junho.

Artigo 63.º

(Confissões religiosas e associações religiosas não católicas actualmente inscritas)

1. As confissões religiosas e as associações religiosas não católicas inscritas no correspondente registo do Ministério da Justiça conservam a sua personalidade jurídica e a sua capacidade, passando a estar sujeitas à presente lei quanto às suas actividades religiosas, nos termos do artigo 43.º.
2. As mesmas confissões e associações podem requerer a sua conversão em uma pessoa colectiva religiosa nos termos dos artigos 33.º a 39.º, mediante o preenchimento dos respectivos requisitos, no prazo de três anos desde a entrada em vigor da presente lei.
3. Se o não fizerem, passarão a estar inscritas apenas no Registo Nacional das Pessoas Colectivas, para onde serão remetidos os processos e os documentos que serviram de base aos respectivos registos.
4. Passado o prazo referido no n.º 2, é extinto o actual registo de confissões religiosas e associações religiosas não católicas do Ministério da Justiça.

Artigo 64.º

(Segurança social)

Aos ministros que vêm beneficiando do regime de segurança social instituído pelo Decreto Regulamentar n.º 5/83, de 31 de Janeiro e que pertençam a confissões religiosas ou associações religiosas referidas no artigo anterior, que não se convertam em pessoas colectivas religiosas, continua aplicável o respectivo regime.

Artigo 65.º

(Isenção do imposto sobre o valor acrescentado)

1. As igrejas e comunidades religiosas radicadas no país, bem como os institutos de vida consagrada e outros institutos, com a natureza de associações ou fundações, por aquelas fundados ou reconhecidos, e ainda as federações e as associações em que as mesmas se integrem, poderão optar pelo regime previsto no artigo 1.º do Decreto-Lei n.º 20/90, de

13 de Janeiro, enquanto vigorar, não se lhes aplicando, nesse caso, os n.ºs 3 e 4 do artigo 31.º da presente Lei.

2. As instituições particulares de solidariedade social que tenham pedido a restituição do imposto sobre o valor acrescentado no período a que respeita a colecta não poderão beneficiar da consignação prevista no n.º 5 do artigo 31.º.

Artigo 66.º

(Entrada em vigor dos benefícios fiscais)

Os artigos 31.º e 65.º entram em vigor na data do início do ano económico seguinte ao da entrada em vigor da presente Lei.

Artigo 67.º

(Radicação no país)

O tempo de presença social organizada no país necessário para as igrejas e comunidades religiosas inscritas requererem o atestado de que estão radicadas no país a que se refere a regra da primeira parte do n.º 2 do artigo 36.º é de 24 anos em 1999, de 25 anos em 2000, de 26 anos em 2001, de 27 anos em 2002, de 28 anos em 2003 e de 29 anos em 2004.

Artigo 68.º

(Códigos e leis fiscais)

O Governo fica autorizado a introduzir nos códigos e leis fiscais respectivos o regime fiscal decorrente da presente Lei.

Artigo 69.º

(Legislação complementar)

O Governo deve publicar no prazo de sessenta dias a legislação sobre o registo das pessoas colectivas religiosas e sobre a Comissão da Liberdade Religiosa necessária para a integral aplicação desta Lei.

Visto e aprovado em Conselho de Ministros de 4 de Março de 1999. - O Primeiro-Ministro, *António Manuel de Oliveira Guterres* - O Ministro dos Negócios Estrangeiros, *Jaime José Matos da Gama* - O Ministro das Finanças, *António Luciano Pacheco de Sousa Franco* - O Ministro da Justiça, *José Eduardo Vera Cruz Jardim* - O Ministro dos Assuntos Parlamentares, *António Luís Santos da Costa*

ANEXO II

HADITH E SUNNA

O mundo não muçulmano normalmente está pouco familiarizado com a *Sunna/ahadith* (plural de *hadith*) – as acções e ditos atribuídos a Muhammad – os quais, todavia, desempenham um papel particularmente importante para os muçulmanos, pelo menos para aqueles que estão mais próximos da prática religiosa, e, sobretudo, para os tais imbuídos das tradições e práticas do Islão popular, e que são, sem dúvida, em número bastante assinalável, dado o carácter tradicionalista de muitas sociedades islâmicas.

Importa notar que a literatura dos *ahadith* é um conjunto volumoso e complexo, existindo seis colecções famosas e também outras próprias do Islão sunita e algumas outras da vertente xiita.

Esta explicação restringe-se apenas ao Islão Sunita.

As palavras *hadith* e *sunna* têm um significado bastante próximo mas não são exactamente coincidentes: um *hadith* é um relato sobre a vida de Muhammad ou sobre o que este aprovou, e também transmitiu oralmente, enquanto que a *sunna* se refere à vida de Muhammad em si mesma.

Componentes dos *ahadith*

Um *hadith* é composto por três partes: *Matn* (texto), *isnad* (cadeia dos relatores) e *taraf* (o início da frase do texto que refere os ditos, as acções ou as características do Profeta Muhammad, ou a sua ocorrência com a acção de outros). A autenticidade de *hadith* depende da credibilidade dos seus relatores e das ligações entre estes.

Classificações dos *ahadith*

Têm sido feitas diversas classificações dos *ahadith*. Cinco dessas classificações são, em seguida, brevemente expostas e descritas.

- a) De acordo com a referência a uma autoridade particular podem ser identificados quatro tipos de *ahadith*:

❖ *Qudsi* – Divino; uma revelação de *Allah* directamente feita ao Profeta Muhammad sem a intermediação do Anjo da Revelação (*Jibril*).

❖ *Marfu* – Elevado; uma narração do Profeta, por exemplo, eu ouvi o Profeta dizer...

❖ *Mauquf* – Suspenso; uma narração de apenas um companheiro, por exemplo, ordenou-nos que...;

❖ *Maqtu'* – Simples; uma narração de um sucessor.

b) De acordo com as ligações de *isnad* – interrompida ou ininterrupta – podem ser identificadas seis categorias:

❖ *Musnad* – Suportado; um *hadith* que foi relatado por um tradicionalista, baseado no que este aprendeu do seu professor numa altura da vida apropriada para a aprendizagem; similarmente – por sua vez – para cada professor até que a *isnad* chegue a um companheiro bem conhecido, o qual, por sua vez, transmite ao Profeta;

❖ *Mutassil* – Contínuo; um *hadith* com uma *isnad* ininterrupta que retrocede apenas até um companheiro ou sucessor;

❖ *Mursal* – Apressado; se a ligação entre o sucessor e o Profeta Muhammad está em falta por exemplo, quando um sucessor diz «O Profeta disse...»;

❖ *Munqati* – Quebrado; é um *hadith* cuja cadeia de transmissão algures antes do sucessor (ou seja, está próxima do registo tradicionalista do *hadith*) está em falta;

❖ *Mu'adal* – Confuso; é um *hadith* cujo transmissor omite dois ou mais transmissores consecutivos na *isnad*;

❖ *Mu'allaq* – Pendente; é um *hadith* cujo relator omite toda a *isnad* e cita o Profeta Muhammad directamente (ou seja, a ligação falta desde o início).

c) De acordo com o número de relatores envolvidos em cada estágio da *isnad* podem ser identificadas cinco categorias de *ahadith*:

❖ *Mutawatir* – Genuíno: é um *hadith* que é relatado por um tão grande número de pessoas que não é crível que estas estejam de acordo com uma mentira, todas juntas;

❖ *Ahad* – Isolado; é um *hadith* que é narrado por pessoas cujo número não atinge o dos *mutawatir*, mas apenas um companheiro ouviu e este transmitiu a mais companheiros, mas o Profeta só transmitiu a um.

❖ *Mach'hur* – Famoso; *hadith* relatado por mais de dois transmissores;

❖ *Aziz* – Raro; em qualquer fase da *isnad*, apenas se encontram dois relatores que narram o *hadith*;

❖ *Gharib* – Estranho; Em algumas fases da *isnad*, apenas se encontra um relator do mesmo.

d) De acordo com a natureza do texto e da *isnad*

❖ *Munqar* – Denunciado; é um *hadith* que é relatado por um narrador fraco, cuja narração vai contra outro *hadith* autêntico;

❖ *Mudraj* – Interpolado; Uma adição feita pelo relator do *hadith* que foi narrado.

e) De acordo com a credibilidade e a memória dos relatores. Este critério fornece o veredicto final sobre um *hadith* – quatro categorias podem ser identificadas:

❖ *Sahih* – Incólume [Perfeito/Autêntico]: neste *hadith* cada relator deve ser digno de confiança na sua religião, deve ser conhecido por ser verdadeiro no seu narrar, deve compreender aquilo que relata, saber como uma expressão diferente pode alterar o significado e relatar literalmente o *hadith* e não apenas o seu significado.

❖ *Hasan* – Bom: é aquele *hadith* em que a sua fonte é conhecida e os seus relatores estão destituídos de ambiguidade;

❖ *Da 'if* – Fraco: o *hadith* que não atinge o estatuto de *hasan*. Usualmente a fraqueza ou é de uma descontinuidade na *isnad*, pelo que o *hadith* pode ser *munqati*, *um'allaq*, *um 'dal* ou *mursal*. Ou um dos relatores tem um carácter desacreditado por dizer mentiras, erros excessivos, oposição à narração de fontes mais credíveis, envolvimento na inovação, ou ambiguidade em torno da sua pessoa;

❖ *Maudu '* – Fabricado ou forjado: é um *hadith* inventado e vai contra todas as normas estabelecidas.